

تاریخ و تقدیر در مقدّمهٔ حکمة الاشراق



محمد کریمی زنجانی اصل

تاریخ و تقدیر
در
مقدّمهٔ حکمة الاشراق

محمّد کریمی زنجانی اصل



انتشارات اطلاعات
تهران ـ ۱۳۸۷

سرشناسه: کریمی زنجانی اصل، محمد، ۱۳۵۲ - ، شارح
عنوان قراردادی: حکمة‌الاشراق، فارسی-عربی. شرح
عنوان قراردادی: حکمة‌الاشراق، برگزیده
عنوان و نام پدیدآور: تاریخ و تقدیر در مقدمه حکمة‌الاشراق / محمد کریمی زنجانی اصل
مشخصات نشر: تهران: اطلاعات، ۱۳۸۷
مشخصات ظاهری: ۲۰۰ ص.: نمونه
شابک: 978-964-423-710-2
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا
یادداشت: متن اثر اصلی و ترجمه آن در کتاب آمده است
یادداشت: این کتاب شرح مقدمه «حکمة‌الاشراق» یحیی بن حبش سهروردی است
یادداشت: کتابنامه: ص. [۱۸۷] - ۱۹۸؛ همچنین به صورت زیرنویس
موضوع: سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹؟ - ۵۸۷ق. حکمة‌الاشراق - نقد و تفسیر
موضوع: فلسفه اسلامی
موضوع: اشراقیان
شناسه افزوده: سهروردی، یحیی بن حبش، ۵۴۹؟ - ۵۸۷ق. حکمة‌الاشراق. برگزیده. شرح
شناسه افزوده: مؤسسه اطلاعات
رده‌بندی کنگره: BBR ۷۴۶ / ۲ ت ۴ ک / ۱۳۸۷
رده‌بندی دیویی: ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی: ۱۲۴۹۵۲۲



انتشارات اطلاعات

تهران: خیابان میرداماد، خیابان نفت جنوبی، روزنامه اطلاعات، شماره پستی ۱۵۴۹۹۵۳۱۱۱
تلفن: ۶ - ۲۹۹۹۳۴۵۵ تلفن دفتر توزیع و فروش: ۲۹۹۹۳۲۴۲
فروشگاه مرکزی: خیابان انقلاب اسلامی، روبروی دانشگاه تهران، تلفن: ۶۶۴۶۰۷۳۴

تاریخ و تقدیر در مقدّمهٔ حکمة‌الاشراق

نوشتهٔ محمد کریمی زنجانی اصل

طراح روی جلد: رضا گنجی — حروف‌نگاری، چاپ و صحافی: مؤسسه اطلاعات

چاپ اول: ۱۳۸۷ — شمارگان: ۲۱۰۰ نسخه

قیمت: ۱۳۰۰ تومان

شابک: ۲-۷۱۰-۴۲۳-۹۶۴-۹۷۸ ISBN: 978-964-423-710-2

به داوید دوران‌گدی

به پاس محبّت و ایران‌دوستی‌اَش



فهرست مطالب

دیباچه

أوصیکم اخوانی بحفظ أوامر اللّه، و ترک مناهیه،
و التّوجّه إلی اللّه مولانا نور الأنوار بالکلّیة،
و ترک ما لا یعنیکم من قولٍ و فعلٍ، و قطع کلّ خاطر شیطانی.
و أوصیکم بحفظ هذا الکتاب و الاحتیاط فیه، و صونه عن غیر أهله.
و اللّه! خلیفتی علیکم.
فرغتُ من تألیفه فی آخر جمادی الآخرة من شهور سنة
اثنین و ثمانین و خمس مائة فی الیوم الّذی اجتمعت الکواکب السّبعة
فی برج المیزان فی آخر النّهار.
فلا تمنحوه الاّ أهله ممّن استحکم طریقة المشّائین،
و هو محبّ لنور اللّه، و قبل الشروع یرتاض أربعین یوماً،
تارک للحوم الحیوانات، مقلّلاً للطعام،
منقطعاً إلی التّأمّل لنور اللّه عزّ و جلّ و علی ما یأمره قیّم الکتاب.

از نگارش واپسین سطرهای کتاب حکمة الاشراق شیخ نور اندیشان ایران، تا امروز هشتصد و چهل و پنج سال می‌گذرد؛ و در این سده‌ها، کمتر نویسنده‌ای در حوزه‌های مختلف علوم حکمی و عرفانی را می‌توان سراغ گرفت که از نفوذ اندیشه‌های این فرزانهٔ ایرانی و ایران‌دوست، یکسر برکنار مانده باشد.

در روزگار ما، از بختِ نیکِ اشراقیان، در روشنان پژوهش‌های همدلانهٔ عاشقان فرزانه‌ای که گویی نه از جنس خاکْ بل افلاکی‌اند، توجّه دوباره به آثار و آراء سهروردی را شاهدیم؛ و این عجب ندارد، چراکه او بی‌هیچ تردیدی، ایرانی‌ترین و ایرانگراترین حکیم سده‌های میانه و متأخّر اسلامی است؛ حکیمی که با گام نهادن به میهمانی روح ایرانی و در برخورد با میزبانان خود، به هم‌جانی و هم‌سخنی با ایشان راه می‌برد تا به فرجامِ این هم‌سخنی و هم‌دلی، در شمار اهلِ این خانه درآید و دل‌آگاهانه به نظارهٔ حماسه‌ای بنشیند که قرن‌هاست در عمقِ جانِ ایرانیان جریان دارد و پس از وی نیز هم.

این دفتر، بخشی است از ترجمه و شرح متن کامل کتاب حکمة الاشراق؛ اثری در احیاء گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی که با سامان‌بخشی به اشراق در گونه‌های «خسروانی / نوافلاطونی / هرمسی»اش در چارچوبی نظام‌مند، تقدیر تاریخی تفکّر در ایران زمین را رقم می‌زند و این تقدیر را چنان به آموزه‌هایی حکمی می‌آزماید که برای سده‌ها و تا هم‌امروز، واگویهٔ بخشی از تقدیر تاریخ اندیشهٔ این سرزمین پر مهر و نور بماناد.[1]

برای بازبینی دوبارهٔ نسبت این تقدیر و تاریخ در مقدّمهٔ به ظاهرْ کوتاه امّا به باطنْ نغزِ این دُرِّ گرانقدر اندیشهٔ ایرانی، همزمان از منابع کهن و پژوهش‌های نو بهره گرفته‌ام؛ چراکه دریافتِ تقدیر این روزگار را درگرو چنین رویکردی یافته‌ام.

---

۱. برای توضیح بیشتر در این باره نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «بقا و تداوم ایران باطنی در سخن و اندیشهٔ شیخ اشراق»، حکمت اشراقی، *ایران باطنی و معنویّت عصر جدید*، تهران، ۱۳۸۶ش.

برای آسان‌یاب‌تر شدن متن و ارائهٔ واگویه‌ای از سخن شیخ، در نخستین گام، بر بندهای **حکمة الاشراق** شماره نهاده‌ام؛ نیز آنها را اعراب‌گذاری نموده‌ام؛ و آنگاه به ترجمهٔ متن پرداخته‌ام. در ترجمان هر بند، شماره‌هایی در درون ( ) نهاده‌ام که به توضیحات بعدی مربوطند.

بدیهی است که آنچه در این واگویه‌ها آمده است، تمام آنچه دربارهٔ این اثر می‌توان گفت نیست و نمی‌تواند بود. پیش از این گفته‌ام و اکنون نیز یادآور می‌شوم که «این عرصهٔ سیمرغ‌گون، چنان گسترده و سر بر عرش افراشته است که به بلندایش به آسانی نمی‌توان رسید». من به مجال خویش بر این خوانش رفته‌ام. امید که دیگران نیز به سهم خود، ناگفته‌هایِ هنوزْ بسیارِ این متن را دریابند و بازگویند.

این متن، همچنین، از این خوشبختی برخوردار بوده است که از نظرِ نکته‌بینِ دوستانی پسندیده کردار گذشته است که از تبار یزدان‌پرستان و نوراندیشانِ این روزگارند و بر نگارنده منّت فراوان دارند. امید که جانشان هماره از انوار یزدان پاک بهره گیرد.

به یاری یزدان

ایدون باد



مقدّمه

* متن عربی و ترجمهٔ فارسی

* حکمة الاشراق و بازبستگی‌های تاریخمند آن



بِسمِ اللّهِ الرَّحمنِ الرَّحیمِ

جَلَّ ذِکرُکَ اللّهُمَّ،

وَ عَظُمَ قُدسُکَ، وَ عَزَّ جارُکَ، وَ عَلَت سُبُحاتُکَ، وَ تَعالی جَدُّک.

صَلِّ عَلی مَصطَفَیکَ وَ أَهلِ رِسالاتِکَ عُمُوماً،

وَ خُصُوصاً عَلی مُحَمَّدٍ المُصطَفی،

سَیِّدِ البَشَرِ وَ الشَّفیعِ المُشَفَّعِ فی الْمحْشَرِ،

عَلَیهِ وَ عَلَیهِمُ الصَّلاةُ وَ السَّلام.

وَ اجعَلنا بِنُورِکَ مِنَ الفائِزینَ وَ لِآلائِکَ مِنَ الذّاکِرینَ

وَ لِنَعَماتِکَ مِنَ الشّاکِرینَ.

به نامِ یزدانِ فَراخْبخشایشِ مهربان

یادتْ گرانقدرْ ایزدا،

و قداستت بزرگ بادا؛ پناهجوی از تو عزیز است؛

و شکوهت والاست؛

و بزرگواری‌اَت برترین است.

درود بر جملهٔ گزیدگان و پیامبرانت،

و به ویژه بر محمّدِ مصطفی(ص)،

سرورِ آدمیان و میانجیِ بخشایش به گاهِ رستاخیز؛

درود[۱] و سلام، مر او را و ایشان را.

پس ما را به نورِ خویش از فیروزمندان،

و به پیغام‌هایِ خویش[۲] از یادکنندگان،

و به نواخت‌هایِ خویش از شکرکنندگان قرار دِه.

۱) أمّا بَعدُ، فَاعلَمُوا إخوانی، إنَّ کَثرَةَ اقتِراحِکُم فی تَحریرِ حِکمَةِ الإشراق أوهَنَت عَزمی فِی الاِمتِناعِ وَ أَزالَت مَیلی إلیَ الإضرابِ عَنِ الإسعافِ وَ لَولا حَقٌّ لَزِمَ وَ کَلِمَةٌ سَبَقَت وَ أمرٌ وَرَدَ مِن مَحَلٍّ یُفضی عِصیانُهُ إلیَ الخُرُوجِ عَنِ السَّبیلِ لَما کانَ لِی داعِیَةُ الإقدامِ عَلی إظهارِهِ، فَإنَّ فیهِ مِنَ الصُّعُوبَةِ ما تَعلَمُونَ.

۱) امّا بعد، پس بدانید برادرانم، که فراوانیِ اشاراتِ[۱] شما در نگارشِ حکمة الاشراق، اراده‌ام را در خودداری از آن سست کرد و خواستم را در رویگرداندن از برآوردنش براند. و اگر حقّی بایسته نمی‌بود و سخنی [شایسته] بر آن پیشی نداشت، و حاضر نبود فرمانی[۲] از جایگاهی که سرپیچی از آن به بیرون‌شدن از راه می‌انجامد، بر آشکارکردنش انگیزه‌ای نداشتم؛ چراکه در آن دشواری‌هایی است که می‌دانید.[۳]

۲) وَ ما زِلتُم، یا مَعشَرَ صَحبی ـ وَفَّقَکُمُ اللّٰهُ لِما یُحِبُّ وَ یَرضی ـ تَلتَمِسُونَ مِنّی، أَن أَکتُبَ لَکُم کِتاباً أَذکُرُ فیهِ ما حَصَلَ لی بِالذَّوقِ فی خَلَواتی، وَ مُنازَلاتی، وَ لِکُلِّ نَفسٍ طالِبَةٍ قِسطٌ مِن نُورِ اللّٰهِ عَزَّوَجَلَّ، قَلَّ أَو کَثُرَ، وَ لِکُلِّ مُجتَهِدٍ، ذَوقٌ نَقَصَ أَو کَمُلَ. فَلَیسَ العِلمُ وَقفاً عَلی قَومٍ، لِیُغلَقَ بَعدَهُم بابُ المَلَکُوتِ وَ یُمنَعَ المَزیدُ عَنِ العالَمینَ. بَل واهِبُ العِلمِ الَّذی هُوَ ﴿بِالأُفُقِ المُبینِ * [وَ] ما هُوَ عَلَی الغَیبِ بِضَنینٍ﴾.

۲) و پیوسته اِی گروه همدمان ـ که یزدان شما را بدانچه که دوست دارد و بدان خشنود است، فیروزگرداند ـ از من خواسته‌اید مر شما راکتابی بنگارم در یادکردِ دستاوردم از راهِ ذوق[۱] در خلوات و منازلات. و هر نَفْسِ خواهنده‌ای را از نورِ یزدانِ گرامی و پرشکوه، کم یا بیش بهره‌ای است، و هر کوشنده‌ای را ذوقی است ناقص یا

کامل.[۲] پس، دانشْ ویژستهٔ گروهی خاصّ نباشد که از پسِ ایشان، درهایِ ملکوت بسته آید و راهِ فزونیِ دانش به جهانیان را مانعی افتد. چرا که بخشایندهٔ دانش[۳] کسی است به «آن افق آشکار...؛ و او در گزاردن وحی غیبی، بخیل نیست».

۳) وَ شَرُّ القُروُنِ ما طُوِیَ فیهِ بِساطُ الاِجتِهادِ، وَ انقَطَعَ فیهِ سَیرُ الأَفکار، وَ انحَسَمَ بابُ المُکاشَفات، وَ انسَدَّ طَریقُ المُشاهَدَاتِ.

۳) و بدترینِ روزگاران، آن است که گسترهٔ اجتهاد[۱] را دَرنَوَردد و مسیرِ اندیشه را بِبُرَّد و درِ مکاشفات[۲] را بربندد و راهِ مشاهدات را سد زند.

۴) وَ قَد رَتَّبتُ لَکُم قَبلَ هذَا الکِتاب وَ فی أَثنائِهِ عِندَ مُعاوَقَةِ القَواطِعِ عَنهُ کُتُباً عَلی طَریقَةِ المَشّائینَ وَ لَخَّصتُ فیها قَواعِدَهُم؛ وَ مِن جُملَتِهَا المُختَصَرُ المَوسوُمُ بِالتَّلویحاتِ اللَّوُحِیَّةِ وَ العَرشِیَّةِ المُشتَمِلُ عَلی قَواعِدَ کَثیرَةٍ، وَ لَخَّصتُ فیهَا القَواعِدَ مَعَ صِغَرِ حَجمِهِ. وَ دوُنَهُ اللَّمَحاتِ وَ صَنَّفتُ غَیرَهُما، وَ مِنها ما رَتَّبتُهُ فی أَیّام الصِّبی. وَ هذا سِیاقٌ آخَرُ وَ طَریقٌ أقرَبُ مِن تِلکَ الطَّریقَةِ، وَ أَنظَم وَ أَضبَطُ وَ أَقَلُّ إتعاباً فی التَّحصِیل. وَ لَم یَحصُلُ لِی أَوَّلاً بِالفِکر، بَل کانَ حُصُولُهُ بِأَمرٍ آخَرَ، ثُمَّ طَلَبتُ الحُجَّةَ، حَتّی لَو قَطَعتُ النَّظَرِ عَنِ الحُجَّةِ، مَثَلاً، ما کانَ یُشَکِّکُنِی فیهَ مُشَکِّکٌ.

۴) و پیش از این کتاب و به هنگامی که موانعی مرا از ادامهٔ آن بازمی‌داشت، به روشِ مشّائیان آثاری نگاشتم وقواعدِ ایشان را در آنها خلاصه نمودم؛ و از آن جمله است مختصری به نام التّلویحات اللّوحیّة و العرشیّة که قواعدِ فراوانی را دربر دارد و به رغمِ کوته‌دامنی‌اَش، در آن خلاصهٔ قواعدِ [مشّائی] را آورده‌ام[۱] و دیگر از آن، اللّمحات

است.[۲] و جز این دو،[۳] آثارِ دیگری هم نگاشته‌ام که شماری از آنها از روزگارِ جوانی‌ام است.[۴] و این [کتاب] روشی دیگر و راهی نزدیک‌تر از آن شیوه داشته[۵] و بسامان‌تر و استوارتر و در یادگیری کم‌رنج‌تر است.[۶] و مرا نخست به اندیشه به‌دست نیامده است، بلکه دستامدِ امرِ دیگری بوده است و آنگاه به جستجویِ دلیل برآمده‌ام؛ چنان‌که اگر از دلیل نیز روی‌گردانم، هیچ تردیدْبرانگیزی مرا در آن به تردید نتواند انداخت.

۵) وَ ما ذَکَرتُهُ مِن عِلم الأنوار، وَ جَمیعِ ما یُبتَنی عَلَیهِ، وَ غَیرِهِ، یُساعِدُنی عَلَیهِ کُلُّ مَن سَلَکَ سَبیلَ اللّهِ عَزَّوَجَلَّ. وَ هُوَ ذَوقُ إمامَ الحِکمَةِ وَ رَئیسِها أَفلاطُنَ، صاحِبِ الأَیدِ وَ النّورِ وَ کَذا مَن قَبلَهُ مِن زَمانِ والِدِ الحُکَماء هِرمِسَ إلی زَمانِهِ مِن عُظَماء الحُکَماء وَ أَساطینَ الحِکمَةِ، مِثلُ أَنباذِقلِسَ وَ فیثاغورِسَ وَ غَیرِهِما. وَ کَلِماتُ الأَوَّلینَ مَرمُوزَةٌ، وَ ما رُدَّ عَلَیهِم، وَ إن کانَ مُتَوَجِّهاً عَلی ظاهِرِ أَقاویلِهِم لَم یَتَوَجَّهُ عَلی مَقاصِدِهِم، فَلا رَدَّ عَلَی الرَّمزِ وَ عَلی هذا یُبتَنی قاعِدَةُ الشَّرقِ فی النُّورِ وَ الظُّلمَةِ الَّتی کانَت طَریقَةُ حُکَماءِ الفُرسِ، مِثلُ جاماسفَ وَ فَرَشاوِشتَر وَ بُزُرجِمِهرَ وَ مَن قَبلَهُم.

۵) و در آنچه کز علم الانوار[۱] یاد کرده‌ام، و در همهٔ آنچه بر آن بنیاد گرفته است و جز آن، رَوَندهٔ راهِ یزدانِ گرامی و پر شکوه، یاریگرم باشد. و آن همانا ذوقِ پیشوایِ حکمت و فرمانروایِ آن افلاطون، خدایگانِ توانایی و نور است،[۲] که پیش از او، از عهدِ پدرِ حکیمان هرمس[۳] تا عهدِ او از بزرگانِ حکما و رکن‌هایِ حکمت همچون انباذقلس و فیثاغورس و جز آن دو نیز بوده است. و سخنانِ پیشگامان رمزگونه است و آنچه بر ردِّ ایشان آمده است، به رغمِ آنکه به ظاهرِ

سخنانشان برمی‌تواند گشت، امّا مقاصدشان را روی ندارد، چرا که رمز را ردّ نمی‌توان نمود. و بر این بنا یافته است قاعدهٔ تابندگی در نور و تاریکی که شیوهٔ حکیمانِ پارس است، همچون جاماسب[۴] و فرشاوشتر[۵] و بزرگمهر[۶] و آنان که پیش از ایشان بوده‌اند.[۷]

۶) وَ قاعِدَةُ الشَّرق فی النُّورِ وَ الظُّلمَةِ هِیَ لَیسَت قاعِدَةَ کَفَرَةِ المَجوُس، وَ إلحادَ مانی، وَ ما یُفضی إلَی الشِّرکِ بِاللّهِ تَعالی وَ تَنَزَّهَ. وَ لا تَظُنَّ أَنَّ الحِکمةِ فی هذِهِ المُدَّةِ القَریبَةِ کانَت لا غَیرُ؛ بَل العالَمُ ما خَلا قَطُّ عَنِ الحِکمَةِ وَ عَن شَخصٍ قائِمٌ بِها عِندَهُ الحُجَجُ وَ البَیِّناتُ. وَ هُوَ خَلیفَةُ اللّهِ فی أرضِهِ، وَ هذا یَکوُنُ ما دامَتِ السَّمواتُ وَ الأَرضُ.

۶) و قاعدهٔ تابندگی در نور و تاریکی از قاعدهٔ کفرِ مجوس،[۱] و الحادِ مانی،[۲] و آنچه به شِرک به یزدانِ بلندمرتبه و پاک می‌انجامد نیست. و مپندار که حکمت فقط در این برهه بوده است و نه جز آن؛ چرا که جهان هرگز از حکمت و از آن کس که بدان استوار است و دلایل و دیده‌وری‌ها نزدِ اوست خالی نباشد.[۳] و اوست جانشینِ یزدان در زمین، و مادام که آسمان‌ها و زمین برپایند، چنین خواهد بود.[۴]

۷) وَ الاِختِلافُ بَینَ مُتَقَدِّمی الحُکَماء وَ مُتَأَخِّریهِم إنَّما هُوَ فی الأَلفاظِ وَ اختِلافِ عاداتِهِم فی التَّصریحِ وَ التَّعریض. وَ الکُلُّ قائِلوُنَ بِالعَوالِمِ الثَّلاثَةِ، مُتَّفِقُونَ عَلَی التَّوحید، لا نِزاعَ بَینَهُم فی أُصُولِ المَسائِل.

۷) و اختلافِ حکیمانِ پیشایند و سپسِ آنها در کلام، و ناسازیِ خویِ ایشان در آشکارگی و کنایه‌جویی است. و همهٔ آنها به جهان‌هایِ سه‌گانه باور دارند،[۱] بر توحید هم‌سُخَنند، و در اصولِ مسائل

میانشان ستیزی نیست.[۲]

۸) وَ المُعَلِّمُ الأَوَّلُ، وَ إن کانَ کَبیرَ القَدر، عَظیمَ الشَّأن، بَعیدَ الغَور، تامَّ النَّظَر، لا یَجُوزُ المُبالَغَةُ فیهِ عَلی وَجهٍ یُفضی إلیَ الإزراءِ بِأُستاذَیهِ.

۸) و نخستین آموزگار[۱] راگر چه ارجی است بزرگ، جاهی است سترگ، ژرف‌بین است [و] نگرشی ناکاسته دارد، امّا روا نیست بر او چنان گزافه رود که شرفِ استادانش فرو بِهِلَد.[۲]

۹) وَ مِن جُملَتِهِم جَماعَةٌ مِن أهلِ السِّفارة وَ الشّارِعینَ، مِثلُ أَغاثاذیمُونَ، وَ هِرمِسَ، وَ إسقِلبیوُسَ وَ غَیرِهِم.

۹) و از ایشان است گروهی از پیام‌رسانان و شارعان، همچون آغاثاذیمون و هرمس و اسقلبیوس و جز آنها.[۱]

۱۰) وَ المَراتِبُ کَثیرَةٌ، وَ هُم عَلی طَبَقاتٍ، وَ هِیَ هذِهِ: حَکیمٌ إلَهِیٌّ مُتَوَغِّلٌ فی التألُّهِ عَدیمُ البَحثِ؛ حَکیمٌ بَحّاثٌ عَدیمُ التَّألُّهِ؛ حَکیمٌ إلَهِیٌّ مُتَوَغِّلٌ فی التَّألُّهِ وَ البَحثِ؛ حَکیمٌ إلَهِیٌّ مُتَوَغِّلٌ فی التَّألُّهِ مُتَوَسِّطٌ فی البَحثِ أَو ضَعیفُهُ؛ حَکیمٌ مُتَوَغِّلٌ فی البَحثِ مُتَوَسِّطٌ فی التَّألُّهِ أو ضَعیفُهُ؛ طالِبٌ لِلتَّألُّهِ وَ البَحثِ؛ طالِبٌ لِلتَّألُّهِ فَحَسبُ؛ طالِبٌ لِلبَحثِ فَحَسبُ.

۱۰) و پایگانِ [ایشان] فراوان است، و بر این رسته‌هایند:[۱] حکیمِ الهیِ چیره‌دست در یزدان‌گونگی[۲] و فروگذارِ پژوهش؛[۳] حکیم پژوهندهٔ فروگذارِ یزدان‌گونگی؛ حکیمِ الهیِ چیره‌دست در یزدان‌گونگی و پژوهش؛[۴] حکیمِ الهیِ چیره‌دست در یزدان‌گونگی و میان‌مرتبه یا کوته‌دست در پژوهش؛ حکیم‌چیره‌دست در پژوهش و میان‌مرتبه یا کوته‌دست در یزدان‌گونگی؛ جویندهٔ یزدان‌گونگی و پژوهش؛ جویندهٔ بسنده‌گر به یزدان‌گونگی؛ جویندهٔ بسنده‌گر به

پژوهش.

۱۱) فَإنِ التَّفَقَ فی الوَقتِ مُتَوَغِّلٌ فی التَّألُّهِ وَ البَحثِ، فَلَهُ الرِّیاسَةُ، وَ هُوَ خَلیفَةُ اللّهِ؛ إن لَم یَتَّفِق، فَالحَکیمُ المُتَوَغِّلُ فی التَّألُّهِ عَدیمُ البَحثِ، وَ هُوَ خَلیفَةُ اللّهِ.

۱۱) پس هرگاه که دست دهد چیره‌دستی در یزدان‌گونگی و پژوهش، فرمانروایی از آنِ اوست و جانشینِ یزدان خواهد بود؛ و اگر چنین دست ندهد، پس حکیمِ چیره‌دست در یزدان‌گونگی و فروگذارِ پژوهش جانشینِ یزدان شود.[۱]

۱۲) وَ لا تَخلوُا الأَرضُ مِن مُتَوَغِّلٌ فی التَّألُّهِ أَبَداً.

۱۲) و زمین، هرگز از چیره‌دست در یزدان‌گونگی خالی نباشد.[۱]

۱۳) وَ لا ریاسَةَ فی أَرضِ اللّهِ لِلباحِثِ المُتَوَغِّلُ فی البَحثِ الَّذی لَم یَتَوَغَّلُ فی التَّألُّهِ؛ فَإنَّ المُتَوَغِّلُ فی التَّألُّهِ لا یَخلوا العالَمُ عَنه. وَ هُوَ أَحَقُّ مِنَ الباحِثِ فَحَسَبُ؛ إذ لابُدَّ لِلخِلافَةِ مِنَ التَّلَقّی.

۱۳) و فرمانروایی بر زمین نمی‌رسد به پژوهندهٔ چیره‌دست در پژوهشی که در یزدان‌گونگی چیره‌دست نیست. چرا که جهان از چیره‌دست در یزدان‌گونگی خالی نتواند بود. و او از پژوهندهٔ صِرف، شایسته‌تر است؛[۱] چرا که جانشینی ناگزیر از فرایادآوری است.[۲]

۱۴) وَ لَستُ أعنی بِهذِهِ الرِّیاسَةِ التَّغَلُّبَ، بَل قَد یَکوُنَ الإمامُ المُتَألِّهُ مُستَولِیاً ظاهِراً، وَ قَد یَکوُنُ خَفِیّاً. وَ هُوَ الَّذی سَمّاهُ الکافَّةُ «القُطبَ»، فَلَهُ الرِّیاسَةُ وَ إن کانَ فی غایَةِ الخُمُولِ.

۱۴) و مرادم از فرمانروایی، چیرگی نیست،[۱] بلکه گاه تواند بود که پیشوایِ یزدان‌گونه، چیره و پیداست[۲] وگاه افتد که نهان باشد.[۳]

و او همان است که همگان «قطب» نامندش[۴] و فرمانروایی از آنِ اوست هر چند که در نهایتِ گمنامی بُوَد.[۵]

۱۵) وَ إذا کانَتِ السِّیاسَةُ بِیَدِهِ، کانَ الزَّمانُ نُورِیّاً؛ وَ إذا خَلَا الزَّمانُ عَن تَدبیرٍ إلَهیّ، کانَتِ الظُّلُماتُ غالِبَةً.

۱۵) و چون سیاست به دستِ وی افتد، آن زمان نورانی شود؛ و هرگاه که زمانه از تدبیرِ الهی تهی ماند، تاریکی‌ها چیره شوند.[۱]

۱۶) وَ أَجوَدُ الطَّلَبَة: طالِبُ التَّأَلُّهِ وَ البَحثِ، ثُمَّ طالِبُ التَّأَلُّهِ، ثُمَّ طالِبُ البَحثِ. وَ کِتابُنا هذا لِطالِبِی التَّأَلُّهِ وَ البَحثِ، وَ لَیسَ لِلباحِثِ الَّذی لَم یَتَأَلَّهْ أَو لَم یَطلُبِ التَّأَلُّهَ فیهِ نَصیبٌ، وَ لا نُباحِثُ فی هذَا الکِتابِ وَ رُمُوزِهِ إلاّ مَعَ الُمجتَهِدِ المُتَأَلِّهِ أَو الطّالِبِ لِلتَّأَلُّهِ.

۱۶) و بهترینِ جویندگان، جویندهٔ یزدانگونگی و پژوهش باشد، آنگاه جویندهٔ یزدانگونگی، سپس جویندهٔ پژوهش.[۱] و این کتابِ ما از آنِ جویندهٔ یزدانگونگی و پژوهش است،[۲] و پژوهنده‌ای که یزدانگونه نیست یا یزدانگونگی را نمی‌جوید از آن بهره‌ای نبرد.[۳] و در این کتاب و رموزش گفتگو نکنیم مگر با کوشایِ یزدانگونه یا جویایِ یزدانگونگی.[۴]

۱۷) وَ أَقَلُّ دَرَجاتِ قارِئِ هذَا الکِتابِ أَن یَکُونَ قَد وَرَدَ عَلَیهِ البارِق الإلَهِیُّ، وَ صارَ وُرُودُهُ مَلَکَةً لَهُ؛ وَ غَیرُهُ، لا یَنتَفِعُ بِهِ أَصلاً.

۱۷) و کمترین درجاتِ خوانندهٔ این کتاب، ورودِ رَخشایِ (: بارقهٔ) الهی بر اوست و این ورود مر او را پا بر جا شده باشد؛ و جز او را بهره‌ای از آن نباشد هرگز.[۱]

۱۸) فَمَن أَرادَ البَحثَ فَعَلَیهِ بِطَریقَةِ المَشّائینَ، فَإنَّها حَسَنَةٌ لِلبَحثِ وَحدَهُ

مُحكَمَةٌ، وَ لَيسَ لَنا مَعَهُ كَلامٌ وَ مُباحِثَةٌ فى القَواعِدِ الإشراقِيَّةِ؛ بَل الإشراقِيُّونَ لا يَنتَظِمُ أَمرُهُم دونَ سَوانِحَ نوُرِيَّةٍ. فَإِنَّ مِن هذِهِ القَواعِدِ ما تُبتَنى عَلى هذِهِ الأَنوارِ، حَتّى إن وَقَعَ لَهُمُ الأُصُولُ شَكٌّ يَزُولُ عَنهُم بِالسُّلَّمِ المُخَلَّعَةِ.

۱۸) پس آن کس که تنها در پیِ پژوهش است به روشِ مشّائیان رود، که تنها ایشان پژوهش را سِزَند و ما را با او سخنی نباشد و در قواعدِ اشراقی با او گفتگویی نداریم؛[۱] چه، کارِ اشراقیان سامان نگیرد مگر به رویدادهایِ نوری.[۲] پس برخی از این قواعد بر این نورها نهاده شده است،[۳] تا آنجاکه هرگاه ایشان را تردیدی در اصول روی دهد به بَرکَنِشِ رکاب، زدوده خواهد شد.[۴]

۱۹) وَ كَما أَنّا شاهَدنَا المَحسوُساتِ، وَ تَيَقَّنا بَعضَ أَحوالِها، ثُمَّ بَنَينا عَلَيها عُلوُماً صَحيحَةً، كَالهَيئَةِ وَ غَيرِها، فَكَذا نُشاهِدُ مِنَ الرُّوحانِيّاتِ أَشياء، ثُمَّ نَبنى عَلَيها وَ مَن لَيسَ هذا سَبِيلَهُ، فَلَيسَ مِنَ الحِكمَةِ فى شَىءٍ سَتَلعَبُ بِهِ الشُّكوُكُ.

۱۹) و چنان که محسوسات را بینندهایم و به شماری از احوالِ آنها بی‌گمانیم و آنگاه دانش‌هایِ درست همچون نجوم و جز آن را بر ایشان بنا می‌نهیم، پس جانِ اشیاء را نیز بینندهایم، و آنگاه [دانشِ‌های الهی] را بر آنها بنا می‌کنیم.[۱] و آن کس که بر این راه نباشد، از حکمت بهره‌ای نبرد و تردید او را بازیچهٔ خویش نهد.[۲]

۲۰) وَ الآلَةُ المَشهوُرَة الواقِيَةُ لِلفِكرِ جَعَلناها ههُنا مُختَصَرَةً مَضبُوطَةً بِضَوابِطَ قَليلَةِ العَدَدِ كَثيرَةِ الفَوائِدِ؛ كافِيَةٌ لِلذَّكِيِّ لِطالِبِ الإشراقِ. وَ مَن أَرادَ التَّفصيلَ فى العِلمِ الَّذى هُوَ الآلَةُ فَليُراجِع الكُتُبَ المُفَصَّلَةَ.

۲۰) و افزارِ نامبرداری که مر اندیشه را نگاهبان است،[۱] به کوتاهی و استوار به نگه‌دارندگانی اندک‌شمار و پُربهره، در اینجا

نهاده‌ایم؛ همین اندازه مر بِخْرَد از جویندگانِ اشراق را بس باشد و آن کس که درازدامنی در دانش را بخواهد، پس به کتاب‌هایِ درازدامن [در این باره] بازگردد.

حکمة الاشراق و بازبستگی‌های تاریخمند آن

زکریا بن محمّد قزوینی در آثار البلاد خویش، آنجاکه به مناسبت یادکرد سهرورد، از شیخ نوراندیشان ایرانی سخن می‌گوید، آورده است که امام فخر رازی خبر شهادتِ همدرسِ خود به روزگار جوانی در مراغه و در محضر مجد الدّین جیلی راکه بشنید سخت بگریست؛ و امام المشکّکین از آن پس به مطالعهٔ کتاب **تلویحات** شیخ اشراق مشغول شد.[1]

منابع موجود از مناظرات و مباحثات میان امام فخر و شهاب الدّین خبر داده‌اند؛[2] و آورده‌اند که آن هنگام که از شهاب الدّین دربارهٔ فخر رازی می‌پرسند، پاسخ می‌دهد: «ذهنه لیس بمحمود»، در حالی که پاسخ فخر الدّین به پرسش چگونه دیدن سهروردی چنین است: «ذهنه یتوقّد ذکاء و فطنة».[3]

سخن قزوینی دربارهٔ شهرت آثار شیخ اشراق در روزگار حیاتش

---

۱. نک: زکریا بن محمّد بن محمود قزوینی، *آثار البلاد و اخبار العباد*، بیروت، ۱۹۹۸م، صص ۳۹۴-۳۹۵؛ همو، *همان*، ترجمهٔ محمّد مراد بن عبدالرّحمان، به کوشش محمّد شاهمرادی، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۲، صص ۱۶۲-۱۶۳.

2. P. Kraus, "Les Controverses de Fakhr al-Din al-Rāzī", *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, vol.19, 1937, p.194.

نیز نک: قزوینی، *آثار البلاد*، پیشین، متن عربی، ص ۳۹۵؛ ترجمهٔ فارسی، ۱۶۲.

۳. این مطلب را شهرزوری نقل کرده است.

چندان هم بی‌وجه نیست؛ چراکه با جستجو در نسخه‌ها و منابع کهن درمی‌یابیم که آموزه‌های سهروردی به اندک زمانی در آثار همگنانش رخ برمی‌نماید؛ چنان که عبدالقاهر بن حمزة بن یاقوت الاهری در میانهٔ سال‌های ۶۲۸ و ۶۲۹ هجری در کتاب الاقطاب القطبیة خود به مناسبت‌های چندی، اشعاری از شیخ اشراق نقل می‌کند[۱] و در مواردی هم آشکارا آموزه‌های او را به کار می‌گیرد؛ از جمله در بحثی که دربارهٔ اقسام توحید دارد،[۲] پس از نقل سخن امام محمّد غزالی در این باره،[۳] بر نهج سهروردی، توحید را بر این پنج مرتبت می‌داند:

۱. لااله الّاالله که همان توحید عوام باشد که از ما سوی الله نفی الاهیّت می‌کند؛[۴] ۲. لا هو الّا هو که قائلان بدان، در قبال گروه اوّل «جملهٔ هویّت‌ها را نفی کردند در معرض هویّت حقّ تعالیٰ و گفتند که اوئی او راست، کس دیگر را نتوان گفت که اوئی‌ها از اوئی اوست، پس اوئی مطلق او

---

۱. عبدالقاهر بن حمزة بن یاقوت الاهری، *الاقطاب القطبیة*، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۸ش، صص ۱۸۷، ۲۲۰.

۲. همو، *همان*، پیشین، ص ۱۱۲.

۳. دربارهٔ دیدگاه غزالی در این زمینه نک: *مکاتیب فارسی*، به کوشش عبّاس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ش، صص ۱۹ـ۲۴.

سهروردی دیدگاه غزالی دربارهٔ اقسام دوگانهٔ توحید: توحید عوامّ (: لااله الّا اللّه) و توحید خواصّ (: لا هو الّاهو) را چنین به چالش می‌کشد و حجّت الاسلام را به «تساهل» و «مسامحت» در این زمینه متّهم می‌کند:

و بعضی از محقّقان می‌گوید که «لا اله الّا اللّه» توحید عوامّ است و «لا هو الّا هو» توحید خواصّ است، و در تقسیم تساهل کرده است.

شهاب‌الدّین یحیی سهروردی، *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش سیّد حسین نصر، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۳، ص ۳۲۴.

۴. *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، پیشین، همان.

راست»؛[1] ۳. لا أنت الّا أنت که توحید گروهی است عالی‌تر از گروه دوّم؛ چرا که «ایشان حقّ را "هو" گفتند، و "هو" غایب را گویند، و اینان همهٔ توئی‌ها را که در معرض توئی شاهد خویش است نفی کردند و اشارت ایشان به حضور است»؛[2] ۴. لا أنا الّا أنا که توحید گروهی است بالاتر از گروه سوم و بنا بر سخن ایشان «چون کسی دیگری را خطاب توئی کند او را از خود جدا داشته است و اثبات اثنانیّت می‌کند و دوئی از عالم وحدت دور است».[3] به همین دلیل هم، چنین موحدانی خویشتن را در پیدایی حقّ گم می‌کنند؛ و در واقع از درون همین گروه است که پنجمین و واپسین مرتبت توحید پدیدار می‌شود؛ مرتبتی که اثنانیّت و انیّت و هویّت را، جملگی اعتباراتی زاید بر ذات قیّومیّت می‌داند و هر سه لفظ را در «بحر طمس» غرق می‌کند[4] تا بدین ترتیب، به تعبیر کربنی مسئله، اندیشه را از درغلتیدن در فاجعهٔ بت‌پرستی متافیزیکی بازدارد؛[5] همچنان که چنین فرایندی را، به طور خاصّ نزد اسماعیلیّه و از عهد

---

۱. همان، ص ۳۲۵. ۲. همان.

۳. همان.

۴. همان، صص ۳۲۵-۳۲۶. گفتنی است که چنین تعبیرهایی را به طور ضمنی در نگاشته‌های غزالی هم می‌توان دید. نک: *مکاتیب فارسی*، پیشین، صص ۲۲-۲۳؛ *احیاء علوم الدّین*، قاهره، ۱۹۳۳م، کتاب ۳۵، بیان ۲، ج ۴، ص ۲۱۲؛ *کیمیای سعادت*، به کوشش احمد آرام، تهران، ۱۳۶۱ش، ج ۱، صص ۲۰۷-۲۰۹؛ ج ۲، صص ۷۹۹-۸۰۱.

5. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964, Tome I, p.122.

ابویعقوب سجستانی به بعد، شاهدیم؛[1] فرایندی که به تعبیر قابل تأمّل ناصرخسرو،[2] اهل باطن و تأویل را در برابر اهل تفسیر امّت اسلام نهاد.[3]

طُرفهٔ ماجرا این است که نوشتهٔ اهری با کهن‌ترین نسخهٔ برجای مانده از آثار سهروردی به تاریخ ۶۰۷ هجری، بیست سالی فاصله دارد.[4] بدین سان می‌توان دید که چگونه هم‌هنگام با پراکنش نسخه‌های آثار سهروردی، اهل معرفت نیز دلدادهٔ آموزه‌های او می‌شدند؛ و در واقع، توجّه فراوان شماری از برجسته‌ترین اندیشمندان سدهٔ هفتم هجری، مانند خواجه نصیرالدّین طوسی و ابن‌کمّونه به آموزه‌های سهروردی و تلاش آنها برای شرح آثار او، گواه روشنی است از حضور جدّی و بایستهٔ این آموزه‌ها و آثار در فضای معرفتی آن روزگار. شرح‌های شمس‌الدّین محمّد شهرزوری و قطب‌الدّین شیرازی بر کتاب حکمة الاشراق نیز از همین روزگارند و می‌دانیم که این جریان در سده‌های بعد هم ادامه دارد: از ایران فراتر می‌رود و به شبه قارّهٔ هند و پاکستان و فلات آناطولی نیز راه می‌برد.

---

1. *Ibid*, pp.118-124.

کربن از این فرایند به «دیالکتیک توحید» یاد کرده و برجسته‌ترین نمایندهٔ این توحید باطنی یا نفی تشبیه و تعطیل را ابویعقوب سجستانی و کشف *المحجوب* او دانسته است. همچنین نک: کشف *المحجوب*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۸ش، صص ۱۴-۱۵.

۲. ناصر خسرو قبادیانی، *جامع الحکمتین*، به کوشش هانری کربن و محمّد معین، تهران، ۱۳۶۳ش، متن فارسی، ص ۳۷؛ مقدّمهٔ فرانسوی، ص 60 .

۳. به نقل از: محمّد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، *حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی*، تهران، ۱۳۸۲ش، ص ۶۴.

۴. این نسخه که رساله‌های عربی *تلویحات* و *الواح عمادی* را در بر دارد، به شمارهٔ ۱۱۴ در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی در تهران محفوظ است.

در سده‌ای که گذشت، آثار سهروردی توجّه دوباره‌ای را به خود جلب کرد و در روشنان پژوهش‌های هانری کربن و همگنان ایرانی و انیرانی‌اش، حکمت اشراقی جان دوباره‌ای گرفت و افق‌های جدیدی بر آن گشوده شد.[۱]

---

۱. کامل‌ترین فهرست موجود از منابع کهن مربوط به حیات سهروردی را در این اثر به دست داده‌ام: محمّد کریمی، سهروردی، *حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی*، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۲۲ـ۲۳، پی‌نوشت شمارهٔ ۱.
با توجّه به تاریخ یک‌صد ساله‌ای که از پژوهش در زندگی و آثار و افکار سهروردی توسط ماکس هورتن در کتاب
Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardî, Halle, 1912
تا نوشتهٔ یاد شده می‌گذرد، و با توجّه به گستردگی آثاری که در این زمینه به زبان‌های مختلف فارسی و عربی و اروپایی به نگارش در آمده است، در اینجا صرفاً به شماری از پژوهش‌های فارسی دربارهٔ زندگانی و آثار شیخ اشراق اشاره می‌شود: منوچهر مرتضوی، «نظری به آثار و شیوهٔ شیخ اشراق»، نشریهٔ *دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی* تبریز، سال ۲۴، شمارهٔ ۱۰۳، پاییز ۱۳۵۱ش، صص ۳۰۹ـ۳۴۱؛ سید حسین نصر، *سه حکیم مسلمان*، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۵۴ش، صص ۶۱ـ۹۷؛ همو، «شهاب الدّین سهروردی مقتول»، ترجمهٔ رضا ناظمی، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش م. م. شریف، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱، صص ۵۲۹ـ۵۶۰؛ هانری کُربن، «سه فیلسوف آذربایجان: سهروردی، ودود تبریزی، رجبعلی تبریزی»، ترجمهٔ محمّد غروی، نشریّهٔ *دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه آذر آبادگان*، سال ۲۹، شمارهٔ ۱۲۲، تابستان ۱۳۵۵ش، صص ۱۶۱ـ۱۹۱؛ همو، *تاریخ فلسفهٔ اسلامی*، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳ش، صص ۲۸۷ـ۳۰۵؛ همو، *روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان*، ترجمهٔ عبدالمحمّد روح‌بخشان، تهران، ۱۳۸۲ش؛ حسین ضیائی، «سهروردی و سیاست، بحثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفهٔ اشراق»، *ایران‌نامه*، سال نهم، شمارهٔ ۳، واشنگتن، تابستان ۱۳۷۰ش، صص ۳۹۶ـ۴۱۰؛ همو، *معرفت و اشراق در اندیشهٔ سهروردی*، ترجمهٔ سیما نوربخش، تهران، ۱۳۸۴ش؛ محمّدعلی ابوریّان، *مبانی فلسفهٔ اشراق از دیدگاه سهروردی*، ترجمهٔ محمّد علی شیخ، تهران، ۱۳۷۲ش؛ محسن کدیور، «کتابشناسی توصیفی فلسفهٔ اشراق»، *فصلنامهٔ آینهٔ پژوهش*، سال پنجم، شمارهٔ ۲، قم، مرداد و شهریور ۱۳۷۳ش، صص ۱۰۶ـ۱۲۴؛ مهدی امین
←

آنچه که در پی می‌آید نیز، بی هیچ ادّعایی، می‌کوشد معنای مقدّمهٔ مهمترین اثر سهروردی را از چشم‌اندازی تاریخی برنماید. حکمة الاشراق به راستی جانمایهٔ آثار سهروردی است، امّا نباید از یاد برد که این اثر نیز، همچون هر اثر دیگری، تاریخی دارد که بدان بازبسته است. در واقع، نباید از یادبرد که «سهروردی برای تبیین هستی تاریخی خود و برای معرفت یافتن به هستی و تاریخ هستی، الگویی ارائه می‌دهد در ارتباط با دیگر الگوهای هستی‌شناختی زمانه‌اَش؛ الگویی که همچون هر هستی‌شناسی دیگری، تنها با در نظر گرفتن آن الگوهای دیگر، و در ارتباط با آنها قابلیّت یک فهم تاریخمند را ارزانی ما می‌دارد...؛ چه، به هرحال، او در نیمهٔ دوّم سدهٔ ششم هجری می‌زیسته است»،[1] و چنان که از آثارش برمی‌آید، و خواهیم دید، درکانون چالش‌های اندیشهٔ آن روزگار قرار داشته است.

←

رضوی، *سهروردی و مکتب اشراق*، ترجمهٔ مجد الدّین کیوانی، تهران، ۱۳۷۷ش؛ نصرالله پورجوادی، *اشراق و عرفان*، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۳ـ۱۴۱؛ محمّد کریمی زنجانی اصل، حکمت *اشراقی*، *ایران باطنی و معنویّت عصر جدید*، تهران، ۱۳۸۶ش.

۱. نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، *سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی*، پیشین، صص ۳۶ـ۳۷.

تاریخ و تقدیر

درمقدّمهٔ حکمة الاشراق



بِسمِ اللّٰهِ الرَّحمنِ الرَّحیمِ

جَلَّ ذِکرُکَ اللّٰهُمَّ،

وَ عَظُمَ قُدسُکَ، وَ عَزَّ جارُکَ، وَ عَلَت سُبُحاتُکَ، وَ تَعالی جَدُّک.

صَلِّ عَلی مَصطَفَیکَ وَ أَهلِ رِسالاتِکَ عُمومًا،

وَ خُصُوصاً عَلی مُحَمَّدٍ المُصطَفی،

سَیِّدِ البَشَرِ وَ الشَّفیعِ المُشَفَّعِ فی الْمحْشَرِ،

عَلَیهِ وَ عَلَیهِمُ الصَّلاةُ وَ السَّلام.

وَ اجعَلنا بِنُورِکَ مِنَ الفائِزینَ وَ لِآلائِکَ مِنَ الذّاکِرینَ

وَ لِنَعَماتِکَ مِنَ الشّاکِرینَ.

به نامِ یزدانِ فَراخْبخشایشِ مهربان

یادتْ گرانقدرْ ایزدا،

و قداستت بزرگ بادا؛ پناهجوی از تو عزیز است؛

و شکوهت والاست؛

و بزرگواری‌اَت برترین است.

درود بر جملهٔ گزیدگان و پیامبرانت،

و به ویژه بر محمّدِ مصطفی(ص)،

سرورِ آدمیان و میانجیِ بخشایش به گاهِ رستاخیز؛

نماز[۱] و سلام، مر او را و ایشان را.

پس ما را به نورِ خویش از فیروزمندان،

و به پیغام‌هایِ خویش[۲] از یادکنندگان،

و به نواختِ‌هایِ خویش از شکرکنندگان قرار دِه.

* شهرزوری در شرح حکمة الاشراق عبارت‌های این دعا را از منظری اشراقی بررسیده و آنها را به شیوه‌ای واژه‌شناختی طبقه‌بندی و معنا نموده است.[۱] از جمله دریافت‌های بهنگام و درست او، نسبتِ عبارتِ «وَ تَعالی جَدُّک» با آیهٔ ۳ سورهٔ مبارکهٔ جنّ (۷۲) است ﴿وَ أَنَّه تَعالی جَدُّ رَبِّنا﴾ که در قرآن قدس که گویا کهن‌ترین ترجمان کلام الهی به پارسی باشد، چنین ترجمه شده است: «آن در دور است (: برتر است) بزرگواری خداوند».[۲] شهرزوری همچنین به سخن انس بن مالک در این زمینه استناد می‌کند که «کان الرّجل إذا قرأ الرجل البقرة و آل‌عمران، جدّ فینا، أی عظم فینا، و جلّ فی اعیننا». این سخن در آن روزگار شهرت داشته است؛[۳] و برای یادکردِ دیگری از آن به کشف الاسرار میبدی می‌توان نگریست.[۴]

گفتنی است که قطب الدّین شیرازی هم در شرح حکمة الاشراق خود با بهره‌گیری از شرح شهرزوری، به کوتاهی به شرح عبارت‌های این دعا همّت گماشته است. او در بازنمودِ عبارتِ «و تعالی جدّک» به ذکر آیت یاد شده بسنده کرده است و سخن انس بن مالک را بازنمی‌گوید؛[۵] همچنان که از یادکردِ سخن رسول گرامی اسلام که

---

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة *الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، تهران، ۱۳۷۲ش، صص ۱۴ـ۱۶.
۲. *قرآن قدس*، به کوشش علی رواقی، تهران، ۱۳۶۴ش، ص ۳۹۲.
۳. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة *الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۵.
۴. *کشف الاسرار و عدة الابرار*، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۶ش، ج ۱۰، ص ۲۵۲.
۵. چقطب الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، ۱۳۱۵ ق، صص ←

شهرزوری آن را در بازنمود عبارت «وَ عَلَت سُبُحاتُکَ» چنین نقل کرده است، درگذشته است:

أن اللّه تعالی سبعین ألف حجاب من نور و ظلمة، لو کشفها لأحرقت سبحات وجهه ما ادرک بصره.[۱]

۱. هانری کربن و جان والبریج و حسین ضیایی در نقل بزرگداشتِ رسول گرامی اسلام و همگنان ارجمندش، عبارت «علیه و علیهم الصلاة و السّلام» را به صورت «علیه و علیهم السّلام» ضبط نموده‌اند.[۲] در حالی که مراجعه به بیشتر نسخه‌های کهن حکمة الاشراق و شرح قطب الدّین شیرازی بر آن، عبارت مزبور را چنان که ما آورده‌ایم نشان می‌دهد و طُرفهٔ ماجرا این است که کربن و والبریج و ضیایی از مراجعه به چاپ سنگی شرح حکمة الاشراق قطب الدّین شیرازی (تهران، ۱۳۱۵ ق) یاد کرده‌اند.[۳] امّا در نسخه‌بدل‌ها ضبط واژهٔ «الصلاة» را فرو بگذاشته‌اند.

→

۱۱ـ۱۲؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، تهران، ۱۳۸۰ش، ص ۱۰.

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۵.

۲. *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق* (حکمة الاشراق)، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۲، ص ۲ متن.

SHAHABODDIN YAHYA SOHRAVARDI, *LE LIVRE DE LA SAGESSE ORIENTALE* (Kitab Hikmat al-Ishraq), Traduction et notes par HENRY CORBIN, Paris, 1986, p.85;

Sohrawardi, *The Philosophy of Illumination*, A New Critical Edition with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge æ Hossein Ziai, New York, 1999, p.1.

۳. *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۲، ص ۷۳ مقدّمهٔ

←

برای دو نمونه از نسخه‌های مورد مراجعهٔ ما بنگرید به برگ «۲۱۰ پ» نسخهٔ شمارهٔ ۱۴۸۰ کتابخانهٔ راغب‌پاشا (:حکمة الاشراق) مورّخ ۷۳۴ هجری و برگ «۵ پ» نسخهٔ شمارهٔ ۱۱۹۶ کتابخانهٔ فیض‌اللّه (: شرح حکمة الاشراق) مورّخ ۸۶۸ هجری.

۲. شهرزوری در شرح «لآلائک» به آیت ۲۰ سورهٔ لقمان (۳۱) استناد کرده است:[۱] ﴿وَ اَسبَغَ عَلَیکُم نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَ باطِنَةً﴾ که در قرآن قدس چنین ترجمه شده است: «و فراخ کرد ور شما نعمتی اشکرا و پنهام (: پنهان)».[۲]

قطب‌الدّین شیرازی هم ضمن یادکرد این آیت، در بازنمود عبارت‌های «من الذاکرین» و «من الشاکرین»، به ترتیب آیات ۷ سورهٔ ابراهیم (۱۴) و ۱۳ سورهٔ سباء (۳۴) را افزوده است:[۳] ﴿لئن شکرتم لأزیدَنّکم﴾ «ار شکر گزارید، بِیَوْزایم شما را»؛[۴] ﴿وَ قلیلٌ مِن عِبادِیَ الشَّکور﴾ «و خجاره (: اندک) از بندگان من شکرگزاردارن».[۵]

→

فرانسوی.

Sohrawardi, *The Philosophy of Illumination*, A New Critical Edition with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge æ Hossein Ziai, op.cit, p.xxxvi.

۱. شمس‌الدّین محمّد شهرزوری، شرح *حکمة الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۶.
۲. به کوشش علی رواقی، پیشین، ص ۲۶۹.
۳. قطب‌الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۲؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۱۱.
۴. قرآن قدس، به کوشش علی رواقی، پیشین، ص ۱۵۷.
۵. *همان*، ص ۲۸۱.

بند ۱

أمّا بَعدُ. فَاعلَموا إخوانی، إنَّ کَثرَةَ اقتِراحِکُم فی تَحریرِ حِکمَةِ الإشراق أوهَنَت عَزمی فیالاِمتِناع وَ أَزالَت مَیلی إلیَ الاِضرابِ عَنِ الإسعافِ وَ لَولا حَقٌّ لَزِمَ وَ کَلِمَةٌ سَبَقَت وَ أمرٌ وَرَدَ مِن مَحَلٍّ یُفضی عِصیانُهُ إلیَ الخُرُوجِ عَنِ السَّبیلِ لَما کانَ لِی داعِیَةُ الإقدامِ عَلی إظهارِهِ، فَإنَّ فیهِ مِنَ الصُّعُوبَةِ ما تَعلَمُونَ.

امّا بعد، پس بدانید برادرانم، که فراوانیِ اشاراتِ(۱) شما در نگارشِ
حکمة الاشراق، ارادهام را در خودداری از آن سست کرد و خواستم را در
رویگرداندن از برآوردنش براند. و اگر حقّی بایسته نمیبود
و سخنی [شایسته] بر آن پیشی نداشت، و حاضر نبود فرمانی(۲) از جایگاهی
که سرپیچی از آن به بیرونشدن از راه میانجامد،
بر آشکارکردنش انگیزهای نداشتم؛
چراکه در آن دشواریهایی است که میدانید.(۳)

۱. در این ترجمه، به پیروی از نخستین سطر پرتونامه، «اقتراح» به «اشارت» برگردانده شد. شیخ اشراق در آغاز این رساله مینویسد:[۱]

بدان که این مختصری است که ساخته شد به حکم اشارت بعضی از محبّان فضیلت.

---

۱. مجموعهٔ مصنّفات *شیخ اشراق*، به کوشش سیّد حسین نصر، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۳، ص ۲، بند ۱.

گفتنی است که این عبارت در نسخهٔ اهدایی شادروان سلطانعلی سلطانی به مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی (کتابت شده در ۱۰۰۶ هجری به قلم عبدالغنی حسینی) چنین آمده است:

> این مختصری است که ساخته شد به حکم اشارت ملک عادل عالم مؤیّد رکن الدّین سلیمان شاه بن سلطان عزّ الدّنیا و الدّین قلج ارسلان بن مسعود ادام اللّه دولتها تا خدمتگاران وی مطالعه کنند.

در نسخهٔ یاد شده، در ادامهٔ این عبارت، نام رسالهٔ مورد بحث ما «**پرتونامه سلیمانشاهی**» ضبط شده است که با توجّه به نقص دیگر نسخه‌های این رساله در این زمینه، نه تنها یاریگر ما در تعیین نام درست آن است، بلکه در اثبات حضور شیخ اشراق در دربار رکن الدّین سلیمان سلجوقی، فرمانروای توقات (: شهری در ارزنة الروم و در میانهٔ قونیه و سیواس)، سند ارزشمندی تواند بود.

۲. دربارهٔ این بند، گفتنی است که سخنان سهروردی در آن، در هیچ یک از آثار دیگرش دیده نمی‌شود. در این زمینه، شهرزوری و قطب الدّین شیرازی، «أمر» را به عالَم عِلوی و روحانی تعبیر کرده‌اند.[۱] هانری کربن نیز رأی آن دو را پسندیده است؛[۲] در حالی که حسین ضیایی بعید ندانسته است که انگیزه‌ای سیاسی در نگارش این کتاب

---

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة *الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۷؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۷؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۱۱.

۲. نک:

SHAHABODDIN YAHYA SOHRAVARDI, *LE LIVRE DE LA SAGESSE ORIENTALE* (Kitab Hikmat al-Ishraq), Traduction et notes par HENRY CORBIN, Paris, op.cit, p.86.

مؤثّر بوده باشد. او فرمان تألیف **حکمة الاشراق** را از جانب ملک ظاهر ایّوبی، فرمانروای حلب و از دوستداران سهروردی دانسته است و احتمال می‌دهد که **حکمة الاشراق** در حکم قوانین جدیدی بوده است که ایجاد یک نظم اجتماعی جدید در حلب را بازمی‌جسته است و حکیم را در مقام یاریگر فرمانروا برای دستیابی به حکمتی نامحدود برمی‌نموده است. بدیهی است که قوانین او نیز به عنوان قدرت معنوی بر فراز شهریاری قرار می‌گرفته است.[۱]

دور نمی‌نماید که سهروردی در این کار پیرو فارابی بوده باشد. در واقع، چنان که پیش از این نیز گفته‌ام:[۲]

> فارابی که از مسئلهٔ تعلیم و تعلّم در کتاب‌های الالفاظ المستعملة فی المنطق و البرهان به تفصیل بحث کرده،[۳] در آثار دیگر خود، علم حاصل شده به موجودات از ترکیب خطابه و براهین یقینی را شایستهٔ عنوان «فلسفه» دانسته[۴] و ضمن بحث از عدم تعارض ماهوی دین و فلسفه،[۵] تا

---

۱. حسین ضیایی، معرفت و اشراق در *اندیشهٔ سهروردی*، ترجمهٔ سیما نوربخش، تهران، ۱۳۸۴ش، صص ۳۸-۳۹.

۲. محمّد کریمی زنجانی اصل، *اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی*، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۱۴۵-۱۴۷.

۳. ابونصر فارابی، *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۸۶م، صص ۸۷-۹۲؛ همو، «البرهان»، *المنطقیات للفارابی*، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، قم، ۱۴۰۸ ق، ج ۱، صص ۳۲۷-۳۴۹.

۴. همو، *کتاب تحصیل السعادة*، به کوشش جعفر آل یاسین، بیروت، ۱۴۰۱ق، ص ۹۰.

۵. همان.

فارابی تفاوت فلسفه و دین را نه در مقصد، بلکه در روش آنها باز می‌جوید. در نظر او، فلسفه مبتنی است بر برهان‌های فلسفی و علمِ حاصل از آن، و دین مبتنی است بر مفاهیمی که محاکی ذات اشیاء بوده و در آن روش‌های خطابی، زبان استعاری و مفاهیم مثالی به کار می‌روند.

بدانجا پیش رفته که دین را همچون ابزار فلسفه در نظر گیرد؛ ابزاری در جهت تحقّق بخشیدن به نظریّهٔ فلسفی‌اَش دربارهٔ بینشِ اخلاقی و فرزانگی؛ همان اموری که به سعادت قصویٰ می‌انجامند.[1] در این معنا، افزار بودن دین برای فلسفه، به افزار بودن منطق برای فلسفه می‌ماند. و البتّه، به تعبیر قابل تأمّل دایبر، این به معنای محدود شدن حاکمیّت فلسفه در رابطه‌اَش با دین نیست، بلکه راهنمای نظر ما به محدودیّت‌های معرفت انسانی است؛[2] و برآمده از همین محدودیّت‌هاست که فارابی با پیش نهادن نظر خاصّ خود دربارهٔ نبوّت، حاکم مدینهٔ فاضله‌اَش را به مثابه نبی در نظر می‌گیرد؛ یعنی به عنوان کسی که وحی الهی را از طریق اتّصال به عقل فعّال و به شکل محاکیات ادراکات حسّی و معقولات درمی‌یابد؛ پس با بهره‌گیری از براهین فلسفی، اهل فلسفه را به یقین راهنمون می‌شود و با انذار و تعلیم، در اقناع جمهور مردم با "معرفت مثالی" شان می‌کوشد.[3]

اکنون می‌توان دریافت که چرا فارابی با چنین دریافتی از رابطهٔ چند وجهی نبوّت و شریعت و فلسفه، پس از آنکه از خراسان، مرکز گروه‌های گنوستیک تندرویی که با همهٔ

---

۱. همو، *کتاب الحروف*، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۹۰م، ص ۱۳۲.

۲. هانز دایبر، «مسئلهٔ تعلیم فلسفه به اهل مدینه در نظر فارابی»، ترجمهٔ شهرام پازوکی، *دوّمین یادنامهٔ علّامهٔ طباطبائی*، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۳۶۶.

۳. ابونصر فارابی، *کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة*، به کوشش البیری نصری نادر، بیروت، ۱۹۹۱م، صص ۱۲۵-۱۲۷؛ همو، *کتاب الملّة و نصوص اخری*، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۹۱م، صص ۴۷-۴۸.

توانشان علیه «سیاست هاشمیِ» ائتلافِ «عبّاسی / بویه‌ای» مبارزه می‌کردند،[1] به بغداد درآمد، نتوانست با اهل سنّت و گروه‌های گنوستیک میانه‌رو مجری سیاست هاشمی و ذی‌نفوذ در دولت‌های عبّاسی بغداد همکاری کند و به ناگزیر به امید همکاری با گروه گنوستیک هم مشربش، پس از سال‌ها انزوا در بغداد، دعوت سیف‌الدّوله، حکمرانِ شیعی مذهبِ حمدانی را پذیرفت و به دربار او در حلب و دمشق پیوست و تا پایان عمرش در ۳۳۹ هجری در شمار ملازمان این حاکم علم‌پرور بوده و همنشین اهل ادب دربار او شد؛[2] درباری که دارالعلمش در

---

۱. هانری لائوست، *سیاست و غزالی*، ترجمهٔ مهدی مظفری، تهران، ۱۳۵۴ش، ج ۱، ص ۴۵.
او سیاست همکاری خلیفگان عبّاسی با گروه‌های گنوستیک میانه‌رویی مانند خاندان ابن‌فرات، نوبختی‌ها، آل رفیل، آل جنید و ... علیه گروه‌های گنوستیک تندرو ضدِّ دستگاه خلافت را «سیاست هاشمی» می‌نامد؛ سیاستی که تا سقوط آل بویه در ۴۴۷ هجری اجرا می‌شده است.

2. R. Walzer, "Al-Fārābī", *Encylopaedia of Islam*, New Edition, Leiden, 1983, vol.II, pp.778-779.
گفتنی است که والتسر دلایل فارابی را برای قبول دعوت سیف‌الدّوله نامعلوم ذکر می‌کند. در حالی که ریچارد نتون این مسئله را در ارتباط با فضای فرهنگی حاکم بر سدهٔ چهارم هجری و به ویژه با در نظر گرفتن آنچه «فرهنگ دربار، شادکامی و علمِ کلام» نامیده، بررسیده تا از نسبت ژرف حاکم بر رابطهٔ میان فرهنگ عمومی دربار و دانش آن روزگار پرده بردارد و برنماید که این فرهنگ چگونه فراگیر شده و بر اندیشه و تفکّر حاکم بر آن دوران تأثیر گذاشته و نیز از آن تأثیر پذیرفته است. نک:
I. R. Netton, *Al-Farabi and His School*, London, 1992, pp.18-30.
کرمر نیز به علاقهٔ خاصّ سیف‌الدّوله به پرورش علوم و فنون اشاره می‌کند، و آن را در ارتباط با فضای فرهنگی حاکم بر سدهٔ چهارم هجری تعریف می‌نماید، امّا تا آنجا پیش

←

شمار افتخارات جهان تشیّع است.[۱]

اختلاف فارابی با سنّیان بغداد در «عصمت امام» و به بیان او در «پیوند پیشوای مدینه با عقل فعّال» بود که در نظرش شرط ریاست مدینه است، در حالی که خلفای عبّاسی آن روزگار،[۲] ادّعای آن را نیز نداشتند؛ و اختلافش با دوازده امامیانی که در کابینه‌های عبّاسی بغداد وزیر و وکیل داشتند نیز به آموزهٔ او در غیر فاضله خواندن حکومتی بازمی‌گشت که رئیس آن از عصمت و فرّهٔ ایزدی و پیوند با عقل فعّال محروم باشد.[۳] در نظر فارابی، همکاری با چنین حکومتی ناروا می‌نمود، در حالی که گروه‌های گنوستیک میانه‌رو و دوازده امامیان بغداد، در دوران غیبت امام «حقّ اللّه» را از فقیه عادل پیروی می‌کردند و در «حقّ النّاس» با اهل حلّ و عقد از در همکاری برمی‌آمدند که در آن روزگار، خلیفهٔ عبّاسی بود.[۴] پس، فارابی

→

نمی‌رود که پاسخ مثبت فارابی به دعوت او برای پیوستن به دربارش را در چنین زمینه‌ای بررسد. نک:

J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Lieden, 1992, pp.90-91.

۱. دربارهٔ این مؤسسهٔ فرهنگی نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «دارالکتب حلب»، *دایرة المعارف تشیّع*، زیرنظر احمد صدر حاج سیّد جوادی و ...، تهران، ۱۳۷۸ش، ج ۷، صص ۴۱۴ـ۴۱۵.

۲. مقتدر (۲۹۵ـ۳۲۰ ق)، قاهر (۳۲۰ـ۳۲۲ ق)، راضی (۳۲۲ـ۳۲۹ق)، متقی (۳۲۹ـ۳۳۳ق).

۳. دربارهٔ همگانگی عصمت و فرّهٔ ایزدی در پاره‌ای از باورهای ایرانی، پیش از این توضیح داده‌ام. نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، *حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی*، پیشین، ص ۷۴، پی‌نوشت ۲.

۴. در این باره نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «فقه سیاسی امامیّه؛ تأمّلی در نخستین

←

به قصد تحقّق ایده‌اَش درباب مهاجرت فیلسوف از مدینهٔ غیرفاضله،[1] از دعوت سیف‌الدّولهٔ حمدانی استقبال کرد؛ امیری که به رغم واجد نبودن همهٔ خصلت‌های دوازده‌گانهٔ رئیسِ اوّلِ مدینهٔ فاضلهٔ طراحی کردهٔ ابونصر، امّا از مقام رئیس دوّم چنین مدینه‌ای نیز دور نبوده و حضور در دربارش، برای فارابی در بسط ایده‌ها و تلاش در جهت تحقّق آموزه‌های سیاسی‌اَش، فرصتی مناسب بود؛ همچنان که از سوی دیگر، این آموزه‌ها منافع دولت حمدانی را نیز برمی‌آورد.

در ادامهٔ این پیوست‌ها، موارد متعدّدی از هم‌پیوندی آموزه‌های سهروردی و فارابی را برخواهم نمود. در این مجال و در تکمیل نظر دکتر ضیایی، به این نکته نیز می‌توان اشاره کرد که اصولاً در روزگار پس از سهروردی هم، تلاش‌های چندی را از جانب اشراقیان برای نفوذ در دستگاه‌های حکومتی و برانگیختن فرمانروایان به حمایت از حکمت اشراقی شاهدیم. چنان که قطب‌الدّین شیرازی در ۶۹۴ هجری شرح حکمة الاشراق خویش را به جمال‌الدّین علی دستجردانی (کشتهٔ ۶۹۶ ق) وزیر ارغون تقدیم داشت و از ستایش او فروگذار ننمود.[2] اندکی پیش از او هم در طول سال‌های ۶۷۳ تا ۶۸۶ هجری، اسماعیل بن محمّد ریزی کتاب حیات النّفوس را به زبان فارسی به یوسف بن

←

دوران تدوین»، *امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت*، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۱۰۸-۱۱۳؛ همو، «سیّد مرتضی و مشروعیّت همکاری با سلطان جائر»، *همان*، صص ۱۳۱-۱۳۸.

۱. ابونصرفارابی، *فصول منتزعة*، به‌کوشش فوزی متری نجّار، بیروت، ۱۹۷۱م، ص۹۵.

۲. قطب‌الدّین شیرازی، شرح *حکمة الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، صص ۸-۹؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبدالله نورانی، پیشین، صص ۶-۷.

آلب ارسلان ارغون اتابک لرستان بزرگ و فرمانروای ایذه تقدیم نمود[1] و به ویژه در بخش الهیّات آن از تلویحات و مشارع و مطارحات شیخ اشراق بهره برد و بر آراء سیاسی سهروردی پای فشرد؛ و از همین دست است کار شارح ناشناخته‌ای که هیاکل النّور را به نام مبارزالدّین محمّد بن مظفّر (حکومت ۷۱۳ـ ۷۵۹ ق) به فارسی شرح نمود و به رغم پیروی‌اش از برآیندهای آموزهٔ توحید عددی، در شرح هیکل هفتم این رساله به ذکر آموزه‌های سیاسی اشراقی پرداخت.[2]

۳. دربارهٔ دشواری‌هایی که سهروردی در نگارش این کتاب، به‌طور گذرا بدانها اشاره کرده است، ضیایی با توجّه به اشاره‌های فراوان او و به تعبیرهایی همچون «اخوانی» و «اصحابنا»، به «تعلیم شفاهیِ» حکمت اشراقی به حلقه‌ای از یاران نزدیک وی اشاره نموده است[3] و این دشواری‌ها را در ارتباط با «پیچیدگی‌های اساسی در مواجهه با متن و دربارهٔ عناصر کیفی تجربه در روش بیان شفاهی» تفسیر می‌کند.[4]

اکنون به واسطهٔ گزارش‌های موجود، می‌دانیم که گِرد سهروردی، یارانی بوده‌اند که پس از شهادت او پراکنده می‌شوند. وصیّتِ پایان حکمة الاشراق و تأکید شیخ اشراق بر نگاهبانی از مطالب آن در مقابل نا اهلان نیز دلایل دیگری بر وجود این گروه از یاران توانند بود.

---

۱. اسماعیل بن محمّد ریزی، *حیات النّفوس*، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۹ش، صص ۱۸ـ ۲۰.

۲. شهاب‌الدّین یحیی سهروردی، *هیاکل النّور* (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل‌مظفّر)، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۷۹ش، صص ۱۸۷ـ۱۸۸.

۳. حسین ضیایی، *معرفت و اشراق در اندیشهٔ سهروردی*، ترجمهٔ سیما نوربخش، پیشین، ص ۳۴.

۴. همو، *همان*، پیشین، صص ۳۷ـ۳۸.

بند ۲

وَ ما زِلتُم، یا مَعشَرَ صَحبی ـ وَفَّقَکُمُ اللّهُ لِما یُحِبُّ وَ یَرضی
ـ تَلتَمِسوُنَ مِنّی، أَن أَکتُبَ لَکُم کِتاباً أَذکُرُ فیهِ ما حَصَلَ لی بِالذَّوقِ فی خَلَواتی،
وَ مُنازَلاتی: وَ لِکُلٍّ نَفسٍ طالِبَةٍ قِسطٌ مِن نُورِ اللّهِ عَزَّوَجَلَّ، قَلَّ أَو کَثُرَ،
وَ لِکُلٍّ مُجتَهِدٍ، ذَوقٌ نَقَصَ أَو کَمُلَ. فَلَیسَ العِلمُ وَقفاً عَلی قَوم،
لِیُغلَقَ بَعدَهُم بابُ المَلَکوُتِ وَ یُمنَعَ المَزیدُ عَنِ العالَمینَ،
بَل واهِبُ العِلم الَّذی هُوَ ﴿بِالأُفُقِ المُبینِ * [وَ] ما هُوَ عَلَی الغَیبِ بِضَنینٍ﴾.

و پیوسته اِی گروه همدمان ــ که یزدان شما را بدانچه که دوست دارد و
بدان خشنود است، فیروز گرداند ــ از من خواسته‌اید مر شما را کتابی بنگارم
در یادکردِ دستاوردم از راهِ ذوق[۱] در خلوات و منازلات.

و هر نَفْسِ خواهنده‌ای را از نورِ یزدانِ گرامی و پر شکوه، کم یا بیش بهره‌ای
است، و هر کوشنده‌ای را ذوقی است ناقص یا کامل.[۲]

پس، دانشْ ویژستهٔ گروهی خاصّ نباشد که از پسِ ایشان، درهایِ ملکوت
بسته آید و راهِ فزونیِ دانش به جهانیان را مانعی افتد.

چرا که بخشایندهٔ دانش[۳] کسی است به «آن افق آشکار...؛
و او در گزاردن وحی غیبی، بخیل نیست».

۱. دربارهٔ «ذوق» گفتنی است که شهرزوری آن را به معنای «تجرّد» گرفته است[1] و محمّد شریف هروی (م بعد از ۱۰۰۸ ق) در انواریّه از آن به «الهام ربّانی» مراد کرده است.[2] او با بهره‌گیری از شرح قطب الدّین شیرازی[3] و در ادامهٔ رأی شهرزوری[4] در توضیح دو اصطلاحِ سپسین آورده است:

> مراد از «خلوت» اعراض از امور بدنی و اتّصال به مجرّدات مقدّسه است، نه خانهٔ خالی؛ زیراکه خلوت حقیقی عبارت از ترک مألوفات و محسوسات و قطع خواطر وهمی و خیالی است، پس اگر شخصی در خانه‌ای خالی باشد و ترک مألوفات نکرده باشد و خواطر شیطانی او که عبارت از عمل قوّهٔ وهمی و خیالی است قطع نشده، او در فرقت است نه در خلوت. ولهذا اکثر نفوس اقویا را خلوت در انجمن میسّر است. و مراد از «منازلات» مقامات سالک است که در کتب تصوّف از آن به منازل أنا و لا أنت، و لا أنا و أنت، و لا أنا و لا أنت و امثال آن تعبیر کرده‌اند.[5]

شهرزوری در بازنمودِ مراتبِ «أنا و أنت...» به آیتِ ۲۶ سورهٔ شعرا (۲۶) یاد کرده و صوفیه را متأثّر از آن می‌داند: ﴿نَزَلَ بِهِ الرّوحُ

---

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة *الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۷.

۲. محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۳.

۳. قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۳؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۲.

۴. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة *الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۱۷ـ۱۸.

۵. محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۳.

الأمینُ﴾،[1] امّا قطب الدّین شیرازی از این آیت یادی نمی‌کند.[2]

۲. هروی در ادامهٔ انواریّه در شرح عبارت «وَ لِکُلِّ مُجتَهِدٍ ذَوقٌ...» آورده است:[3]

> و مراد از «ذوق» حالت ادراک حقایق اشیاء است به فکر یا به الهام دفعی که بدون ترتیب مقدّمات ظاهر شود.

۳. «واهب العلم» را نیز هر سه شارح اشراقی به معنای «عقلِ فعّال» گرفته‌اند. شیخ اشراق در فصل سوّم از مقالتِ چهارم از دوّمین بخش **حکمة الاشراق**، چنان که خواهیم دید، این تعبیر را به همراه اصطلاحاتی مانند «روح القدس» و «روان‌بخش» برای نور «اسپهبد ناسوت» به کار می‌برد که همان «نور مدبّر» باشد. این نورِ مجرّد، بر جملهٔ امور و پدیده‌های فروتر از خود چیره است؛ اعمّ از افعال ابدان حیوانی و قوای نفسانی آنها. اعطای مهر و قهر بر عهدهٔ این نور است که رابطهٔ گستره‌های مادّی و غیر مادّی را از راه پیوند آدمی و کائنات سبب‌ساز می‌شود. و در ادامه خواهیم دید که او چگونه اصل «خویش‌آگاهی و خویشتن‌شناسی» را از این پیوند نتیجه می‌گیرد. در نظر شیخ اشراق، این نور به واسطهٔ «خویش‌آگاهی» (: انانیّت) اَش به خود اشاره می‌کند.

* ترجمهٔ آیات ۲۳ و ۲۴ سورهٔ تکویر (۸۱) از ترجمهٔ استاد

---

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة *الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۸.
این آیه در *قرآن قدس* (به کوشش علی رواقی، پیشین، ص ۲۴۳) چنین ترجمه شده است:
فرود آورد آن جبریل خستوار (: استوار).

۲. قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۳؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۱۳.

۳. محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۴.

بهاءالدّین خرّمشاهی نقل شد. در کشف الاسرار میبدی این آیات چنین ترجمه شده‌اند: «به آن هامون آشکارای فراخ؛ و او به آن وحی که در نهان به اوست بخیل و دریغ دارنده نیست از شما».[1]

در قرآن قدس ترجمهٔ این آیات را چنین می‌یابیم: «به کرانهٔ دیدور؛ نیست اوی وَر غیب را بخیل».

---

۱. رشید الدّین میبدی، *کشف الاسرار و عدّة الابرار*، بـه کـوشش عـلی اصـغر حکـمت، پیشین، ج ۱۰، ص ۳۹۲.

بند ۳

وَ شَرُّ القُروُنِ ما طُوِیَ فیهِ بِساطُ الاِجتِهادِ، وَ انقَطَعَ فیهِ سَیرُ الأَفکار، وَ انحَسَمَ بابُ المُکاشَفات، وَ انسَدَّ طَریقُ المُشاهَدَاتِ.

و بدترینِ روزگاران، آن است که گسترهٔ اجتهاد(۱) را دَرنَوَردد و مسیرِ اندیشه را بِبُرَّد و درِ مکاشفات(۲) را بربندد و راهِ مشاهدات را سد زند.

۱. قطب الدّین شیرازی و در پی او هروی، از «اجتهاد» به «سیر و سلوک به حقّ» مراد کرده‌اند.[۱] شهرزوری این مطلب را به سکوت برگزار کرده است. با این حال، او سخن رسول گرامی اسلام را سندی آورده است بر اینکه پس از آن حضرت، اجتهاد به سستی و فتور می‌گراید: «خَیرُ القُرون قَرنی» (: بهترین قرن‌ها، قرن من است).[۲] قطب الدّین شیرازی و هروی هم بر این سخن تأکید می‌کنند.[۳]

---

۱. قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۴؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۱۳؛ محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۴.

۲. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة *الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۹.

۳. قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۴؛ ←

به نظر من، این سخن شیخ اشراق را در ارتباط با واپسین سطرهای کتاب المشارع و المطارحات می‌توان در نظر گرفت که از نیافتن آشنایی مؤمن به علوم شریفه شِکوهِ می‌کند.[۱] شاید هم طعنه‌ای باشد به فقیهان حنبلی مزاج حلب که در مدرسه‌های جلاویّه و نوریّه با آنها بحث داشته است[۲] و به نوشتهٔ شهرزوری در نزهة الارواح در فضایل حکیمان و سفاهت مخالفانشان با ایشان دادِ سخن داده است.[۳]

۲. شارحان حکمة الاشراق، «مکاشفه» را «عبارت از ظهور امر عقلی به الهام، دفعتاً مِن غیر فکر و نظر (یا: طلب) در حال بیداری یا ما بین النّوم و الیقظة» و «مشاهده» را اخصّ از «مکاشفه» دانسته‌اند.[۴] قطب الدّین شیرازی با استناد به رسالهٔ کلمة التّصوّف این دو مفهوم را چنین وصف کرده است:[۵]

المکاشفة: هی حصول علم للنّفس إمّا بفکر أو بحدس أو

→

همو، همان، به کوشش مهدی محقّق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۳؛ محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۴.

۱. مجموعهٔ مصنّفات *شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۵۰۵، بند ۲۲۵.

۲. ابن ابی اصیبعة، عیون الانباء فی *طبقات الاطبّاء*، به کوشش نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۵م، ص ۶۴۳؛ ابن‌خلّکان، *وفیات الاعیان*، به کوشش احسان عبّاس، بیروت، ۱۹۶۵م، ج ۶، ص ۲۷۰.

۳. شمس الدّین محمّد شهرزوری، نزهة *الارواح و روضة الافراح*، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۶م، ج ۲، ص ۱۲۵.

۴. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح *حکمة الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۹؛ قطب الدّین شیرازی، شرح *حکمة الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص۱۵؛ محمّدشریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص۵.

۵. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ *مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۸۰ش، ج ۴، ص ۱۳۶، بند ۶۳.

لســانح غـيبىّ مـتعلّقٌ بأمـر جـزئى واقـع فـى المـاضى أو المستقبل.

المشاهدة: هى شروق الانوار على النّـفس بـحيث تـنقطع منازعة الوهم و قد خصّها بعض النّاس بما ترتسم من الصُّوَرِ الغيبيّة فى الحسّ المشترک، فيرىٰ ظاهراً مـحسوساً، و إن كان فى زماننا جماعةٌ من الجهّال يظنّون دعابَةَ المتخيّلة إذا استهزأت بهم مشاهدةً.

بند ۴

وَ قَد رَتَّبتُ لَكُم قَبلَ هذَا الكِتاب وَ فی أَثنائِهِ عِندَ مُعاوَقَةِ القَواطِعِ عَنهُ كُتُباً
عَلی طَرِيقَةِ المَشّائينَ وَ لَخَّصتُ فيها قَواعِدَهُم؛
وَ مِن جُملَتِهَا المُختَصَرُ المَوسوُمُ بِالتَّلويحاتِ اللّوُحِيَّةِ وَ العَرشِيَّةِ
المُشتَمِلُ عَلی قَواعِدَ كَثيرَةٌ، وَ لَخَّصتُ فيهَا القَواعِدَ مَعَ صِغَرِ حَجمِهِ.
وَ دوُنَهُ اللَّمَحاتِ وَ صَنَّفتُ غَيرَهُما، وَ مِنها ما رَتَّبتُهُ فی أَيّام الصِّبی.
وَ هذا سِياقٌ آخَرُ وَ طَريقٌ أَقرَبُ مِن تِلكَ الطَّريقَةِ،
وَ أَنظَم وَ أَضبَطُ وَ أَقَلُّ إتعاباً فی التَّحصِيل. وَ لَم يَحصُلُ لِی أَوَّلاً بِالفِكر،
بَل كانَ حُصُولُهُ بِأَمرٍ آخَرَ، ثُمَّ طَلَبتُ الحُجَّةَ.
حَتّی لَو قَطَعتُ النَّظَرِ عَنِ الحُجَّةِ، مَثَلاً، ما كانَ يُشَكِّكُنِی فيهِ مُشَكِّكٌ.

و پیش از این کتاب و به هنگامی که موانعی مرا از ادامهٔ آن بازمی‌داشت، به روشِ مشّائیان آثاری نگاشتم و قواعدِ ایشان را در آنها خلاصه نمودم؛ و از آن جمله است مختصری به نام *التّلویحات اللّوحیّة و العرشیّة* که قواعدِ فراوانی را در بر دارد و به رغمِ کوته‌دامنی‌اَش، در آن خلاصهٔ قواعدِ [مشّائی] را آورده‌ام(۱) و دیگر از آن، *اللّمحات* است.(۲) و جز این دو،(۳) آثارِ دیگری هم نگاشته‌ام که شماری از آنها از روزگارِ جوانی‌ام است.(۴) و این [کتاب] روشی

دیگر و راهی نزدیک‌تر از آن شیوه داشته(۵) و بسامان‌تر و استوارتر و در یادگیری کم‌رنج‌تر است.(۶) و مرا نخست به اندیشه به‌دست نیامده است، بلکه دستامدِ امرِ دیگری بوده است و آنگاه به جستجویِ دلیل برآمده‌ام؛

چنان که اگر از دلیل نیز روی‌گردانم،

هیچ تردیدْبرانگیزی مرا در آن به تردید نتواند انداخت.

۱. دربارهٔ کتاب تلویحات باید دانست که یکسره بر بنیادهای حکمت مشّائی استوار نیست. چنان که سهروردی، بخش منطق آن را در شش مرصد و سی و هشت تلویح و سه مَطلَع و دو فصل و سه ضابطه تنظیم کرده و آشکارا از روش متداول در کتاب‌های منطقی مشّائی، فاصله گرفته است. این امر، بی‌گمان در تأثیر ژرف رسالهٔ البصائر النصریّة عمر بن سهلان ساوی بر آراء او ریشه دارد. اکنون به واسطهٔ گزارش شهرزوری (م ب ۶۸۷ ق) در کتاب نزهة الارواح می‌دانیم که سهروردی کتاب بصائر را در اصفهان و نزد ظهیر الدّین فارسی مطالعه کرده بوده است.[۱] شهرزوری بر تأثیر آراء ابن‌سهلان ساوی بر سهروردی تاکید می‌کند. مقایسهٔ منطق تلویحات و بصائر نیز تأییدی است بر درستی رأی شهرزوری و نشان می‌دهد که سهروردی در تعریف و بحث از شماری از اصطلاحات منطقی تحت تأثیر این کتاب بوده است.[۲]

---

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، *نزهة الارواح و روضة الافراح*، به کوشش خورشید احمد، پیشین، ج ۲، ص ۱۲۳.

۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، *منطق التلویحات*، به کوشش علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۳۴ش، صص ۵، ۸۰، ۸۲؛

مقایسه کنید با: عمر بن سهلان ساوی، *البصائر النّصیریّة فی علم المنطق*، با تعلیقات و شرح محمّد عبده، به کوشش رفیق العجم، بیروت، ۱۹۹۳م، صص ۳۵، ۲۶۱، ۲۶۷.

آنچه مسلّم است، سهروردی در **تلویحات** هنوز به استقلال رأی خود در **حکمة الاشراق** نرسیده بوده است؛ و تفاوت‌های میان این دو کتاب، به ویژه در بخش منطق،[1] نیز به این مسئله مربوط تواند بود. با این حال، این سخن را به معنای نادیده‌انگاشتن برخی مشخّصه‌های اشراقی **تلویحات** نباید دانست؛ چنان که در بخش طبیعیات **تلویحات** که در چهار مَرصد و شش مورد و بیست و دو تلویح تدوین شده است،[2] اگرچه سهروردی در سه مرصدِ نخست، سخن تازه‌ای عرضه نداشته و در مجموع از طبیعیّات مشّائی پیروی می‌کند، امّا در مَرصد چهارم نشانه‌هایی از استقلال رأی او را می‌توان دید؛ به ویژه در استدلال‌هایش برای اثبات تجرّدِ نفس.[3]

همچنین، ارائهٔ مباحثی مانند عدمِ حصرِ مقولات در ده مقوله و برهانی ندانستن مقولات دهگانه[4] و بحث از تقدّم علم حضوری بر علم حصولی و اصیل‌دانستن این علم در بحث شناخت،[5] نشان

---

۱. در منطق *تلویحات* (به کوشش علی اکبر فیاض، پیشین، ص ۲) شاهدیم که از «منطق» به «علم» یاد می‌کند و در حکمة *الاشراق* (بند ۲۰ همین کتاب) آن را «آلت» می‌نامد؛ یا اینکه در منطق *تلویحات* (ص ۳) از دلالت‌های «مطابقه» و «تضمّن» و «التزام» سخن می‌گوید، امّا در حکمة *الاشراق* آنها را به ترتیب «قصد» و «حیطه» و «تطفّل» می‌خواند.

۲. مرصد اوّل دربارهٔ حقیقت جسم و احوال آن و خواصّ‌اَش، که مباحثی دربارهٔ جهت و مکان و حرکت و زمان را دربرمی‌گیرد؛ مرصد دوّم دربارهٔ اجسام بسیط و اقسام آنها و طبقات گوناگون عناصر؛ مرصد سوّم دربارهٔ مزاج و ترکیب و آثار عُلوی و معادن؛ مرصد چهارم دربارهٔ نفوس نباتی و حیوانی و انسانی و قوا و حالات آنها.

۳. شهاب‌الدّین یحیی سهروردی، بخش *طبیعیات از کتاب تلویحات*، به کوشش حسین سیّد موسوی، زنجان، ۱۳۸۰ش، صص ۷۳-۷۶.

۴. شهاب‌الدّین یحیی سهروردی، **مجموعهٔ** *مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۱، ص ۱۲.

۵. همو، *همان*، پیشین، صص ۷۰-۷۱.

می‌دهد که او از همین کتاب، مسیر خود را در جهت پی‌ریزی مبانی حکمت اشراقی مشخّص کرده بوده است. بدین‌سان، به رغم تصریح سهروردی بر مشّائی‌بودن تلویحات در پیشگفتار بخش الهیّات آن:[۱]

لم التفت فیها إلی المشهور من مذاهب المشّائین بل أنقح فیها ما استطعتُ و أذکر لبّ قواعد المعلّم الأوّل (: در آن به آنچه که در مکتب مشّائیان مشهور است توجّهی نکرده‌ام، بلکه تا آنجا که در توانم بوده است آن را پیراسته‌ام و جانمایهٔ قواعد نخستین آموزگار را یاد کرده‌ام)،

که سیّد حسین نصر و حسین سیّد موسوی بر آن تأکید می‌کنند،[۲] از برخی مشخّصه‌های اشراقی تلویحات نیز می‌توان گفت؛ و بسا که شیخ اشراق نیز با توجّه به همین مشخّصه‌ها بوده است که این کتاب را با چنین عباراتی به پایان می‌برد:[۳]

و لقد او دعتُ فی هذا الکتاب ما لا حاجه معه إلی غیره فی هذا الفنّ،... و اشتملَ علی رموز إن فهمتها و غرایب و نوادر و من العلم علی قواعد منقّحةٍ لیس فیها هرجٌ و مرجٌ... و لا تقلّدنی و غیری فالمعیار هو البرهان، وکفاک من العلم التعلیمیّ طرفاً فعلیک بالعلم التجرّدی الاتّصالی الشّهودی لتصیرَ من الحکماء (: در این کتاب، آنچه را که بدان در این

---

۱. همو، *همان*، پیشین، ص ۲.

۲. سیّد حسین نصر، «شهاب الدّین سهروردی مقتول»، ترجمهٔ رضا ناظمی، *تاریخ فلسفه در اسلام*، به کوشش م. م. شریف، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱، ص ۵۳۱؛ شهاب الدّین یحیی سهروردی، بخش *طبیعیات از کتاب تلویحات*، به کوشش حسین سیّد موسوی، پیشین، مقدّمهٔ مصحّح، ص ۵.

۳. شهاب الدّین یحیی سهروردی، *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۱، صص ۱۲۰ـ۱۲۱.

فنّ به جز آن نیازی نباشد آورده‌ام،... و دربردارندهٔ رمزهایی است به‌فهم درآمده و شگفتی‌ها و کمیابی‌هایی، و دانشی بر قواعد پیراسته که در آن آشفتگی و بی‌نظمی نیست... و از من و جز من تقلید مَنِما، چراکه سنجه برهان است، و تو را از دانشِ آموختنی بسنده باشد، پس بر تو باد دانش تجرّدی اتّصالی شهودی تا از حکیمان گردی).

۲ . این تنها اشاره‌ای است که سهروردی در آثار خود به کتاب **اللّمحات** دارد. او در مقدّمهٔ **اللّمحات** نیز به صراحت از آن به عنوان اثری یاد می‌کند که در نهایت کوتاه‌گویی به نگارش درآمده و مهم‌ترین بحث‌های منطق و طبیعیّات و الهیّات را بدون زیاده‌روی در برهان، در اختیار نهاده است:[۱]

فإنّ هذه لمحات فی الحقائق علی غایة الایجاز، و لم أذکر فیه غیر المهمّ من العلوم الثلاثة. و إن اتّفق لی فی البراهین طرائق لا تحتاج إلی تکثیر مقدّمات فأوردُها إن شاء اللّه تعالی.

مراجعه به متن **اللّمحات** نیز برمی‌نماید که بر خلاف آثاری همچون **تلویحات**، **مقاومات**، و **مشارع و مطارحات**، در این اثر از اصطلاحات اشراقی خبری نیست و از تدوین مجدّد عناصر حکمت مشّائی در آموزه‌های اشراقی نیز در آن ردّی نمی‌توان یافت. بنابراین، هم‌سخن با دکتر حسین ضیایی **لمحات** را اثری فاقد شاخص‌های اشراقی می‌توان دانست.[۲] در عین حال، نباید از یاد برد که در واپسین سطرهای

---

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، **مجموعهٔ** *مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، پیشین، ج ۴، ص ۱۴۳.

۲. حسین ضیایی، **معرفت و** *اشراق* **در** *اندیشهٔ* **سهروردی**، ترجمهٔ سیما نوربخش، پیشین، ص ۱۸.

لمحات هم، سهروردی، خواهندهٔ امور شگفت‌انگیزِ شریف و حکمتِ به دور از تشویش را به کتاب‌های **تلویحات** و **حکمة الاشراق** ارجاع می‌دهد و بدین‌سان، نباید گمان کرد که تاریخ نگارش **لمحات** پیش از این دو اثر بوده است و یا آنکه اثری است متعلّق به روزگار جوانی او:[1]

و من أراد أموراً غریبة شریفة و حکمة غیر مشوّشة فعلیة بکتابنا الموسوم بالتلویحات اللّوحیة و العرشیة؛ علی أن لی کتاباً غیره، سمّیته بحکمة الاشراق، فیه الحکمة العجیبة العریة عن التکلّف تشهد بها الفطرة.

۳. قطب الدّین شیرازی «غیرهما» را به کتاب‌های **المقاومات** و **المشارع و المطارحات** مراد کرده است.[2] اکنون از تصریح شیخ اشراق به مطالعهٔ **المشارع و المطارحات** پیش از **حکمة الاشراق** و بر مطالعهٔ **تلویحات** پس از **مشارع** آگاهیم و می‌دانیم که **مقاومات** دنبالهٔ **تلویحات** دانسته شده است.[3]

در این زمینه، گفتنی است که سهروردی در **مشارع و مطارحات** به تصریح می‌گوید که پژوهندهٔ حکمت، پیش از ورود به **حکمة الاشراق** بهترین راهی که در اختیار دارد، شیوهٔ یادشده در **تلویحات** است که در آن، اختلاف‌های میان مؤلّف و ارسطو طرح شده است:[4]

---

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ *مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ج ۴، ص ۲۴۱.
۲. قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۵؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۱۴.
۳. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ *مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۱، صص ۱۹۴، ۱۲۴.
۴. همو، *همان*، پیشین، ج ۱، ص ۴۸۴.

و أجودُ ما يعتمده فيه الباحثُ قبلَ البحث عن حكمة الاشراق الطريقة الّتی ذکرناها فی التلحویحات ـ ممّا جری بینی و بین الحکیم و إمام الباحثین ارسطاطالیس فی مقام «جابرصَ» حین تکلّم مع شبحُه ـ.

این اشاره‌ها، آشکارا برمی‌نمایند که در نظر سهروردی، آشنایی با فلسفهٔ مشّائی، شرطِ نخستِ فهمِ حکمت اشراقی است؛ همچنان که فلسفهٔ اشراقی نیز مقدّمه‌ای است بر روند حقیقت‌جویی:

روندی که فرجامش، ترکیبی نیکو از مشاهدهٔ عرفانی و استدلال عقلانی است؛ و می‌کوشد با انکار وجود منافات میان فلسفه و تصوّف، از دو شیوهٔ شهود و استدلال بهره گرفته و بدین ترتیب، از مفاهیم صوفیانه، توضیحی فلسفی و از مفاهیم فلسفی، شرحی صوفیانه به‌دست دهد؛ چنان که رسالهٔ کلمة التّصوف را در چنین فضایی می‌نویسد و در آن به شرح مقامات صوفیان و علم دل و برخی مسائل برهانی می‌پردازد.[۱]

۴. شهرزوری در این باره سکوت کرده است، امّا قطب‌الدّین شیرازی و محمّد شریف هروی بر این نکته تصریح می‌کنند که سهروردی بیشتر رساله‌هایش، مانند الواح عمادی و هیاکل النّور را در جوانی نگاشته بوده است.[۲] لوئی ماسینیون نیز در تقسیم‌بندی خود از

---

۱. به نقل از: محمّد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، *حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی*، پیشین، ص ۶۵.
برای توضیح درونمایهٔ رسالهٔ *کلمة التصوّف* نک: *همان*، صص ۶۶-۶۷.

۲. قطب‌الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۵؛ ←

آثار سهروردی، رسالهٔ الواح عمادی را به دوران نخست زندگی شیخ اشراق و پیش از نگارش حکمة الاشراق متعلّق دانسته است.[1] در حالی که اکنون از یاد کردِ حکمة الاشراق در الواح عمادی باخبریم و می‌دانیم که آن را برای عماد الدّین ابوبکر و پس از ۵۸۲ هجری (: سال تألیف حکمة الاشراق) نگاشته بوده است.[2]

پیشترازارجاع سهروردی به حکمة‌الاشراق در لمحات سخن گفتیم. بر این نکته، ارجاع او به این اثر در رسالهٔ کلمة التصوّف را باید افزود.[3]

۵. محمّد شریف هروی در انواریّه در توضیح این عبارت آورده است:[4]

> زیرا که بر دلیل محض چندان اعتماد نیست. چنانچه مولانا جلال الدّین محمّد رومی می‌فرماید، شعر:
>
> پـای اسـتدلال چـوبین بُـوَد
>
> پای چوبین سخت بی‌تمکین بُوَد

→

همو، همان، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۱۴؛ محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۶.

1. L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929, p.113.

۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ج ۴، صص ۳۳-۳۴، بند ۲؛ ص ۹۶، بند ۹۸؛ همو، همان، به کوشش سیّد حسین نصر، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۱، بند ۹۸.
برای یک تحلیل جدید نک: نصراللّه پورجوادی، «شیخ اشراق و تألیف الواح عمادی»، *اشراق و عرفان*، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۸۳-۹۴.

۳. شهاب الدّین یحیی سهروردی، *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ج ۴، ص ۱۲۸، بند ۵۵.

۴. محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۶.

۶. شهرزوری بسامانی و استواری و کم‌رنج‌بودنِ آموزه‌های اشراقی را برآمده از دوری جستن اشراقیان از بیان امور اعتباری که به قوای حسّی و خیالی به‌دست می‌آیند، ذکر کرده است. در نظر او، پرداختن به چنین اموری، به پریشانی و فراوانی اشتباه می‌انجامد.[۱]

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح *حکمة الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۰.



بند ۵

وَ ما ذَکَرتُهُ مِن عِلم الأَنوار، وَ جَمیعِ ما یُبتَنی عَلَیهِ، وَ غَیرِهِ،
یُساعِدُنی عَلَیهِ کُلُّ مَن سَلَکَ سَبیلَ اللّهِ عَزَّوَجَلَّ.
وَ هُوَ ذَوقُ إمامَ الحِکمَةِ وَ رَئیسِها أَفلاطُنَ، صاحِبِ الأَیدِ وَ النّوُرِ
وَ کَذا مَن قَبلَهُ مِن زَمانِ والِدِ الحُکَماء هِرمِسَ إلی زَمانِهِ مِن عُظَماء الحُکَماء
وَ أَساطینَ الحِکمَةِ، مِثلُ أَنباذِقلِسَ وَ فیثاغُورِسَ وَ غَیرِهِما.
وَ کَلِماتُ الأَوَّلینَ مَرموُزَةٌ، وَ ما رُدَّ عَلَیهِم، وَ إن کانَ مُتَوَجّهاً عَلی ظاهِرِ
أَقاویلِهِم لَم یَتَوَجَّهُ عَلی مَقاصِدِهِم، فَلا رَدَّ عَلَی الرَّمزِ
وَ عَلی هذا یُبتَنی قاعِدَةُ الشَّرقِ فی النُّورِ وَ الظُّلمَةِ الَّتی کانَت طَریقَةُ حُکَماءِ
الفُرسِ، مِثلُ جاماسفَ وَ فَرَشاوِشتَر وَ بُزُرجمِهرَ وَ مَن قَبلَهُم.

و در آنچه کز علم الانوار(۱) یاد کرده‌ام، و در همهٔ آنچه بر آن بنیاد گرفته است و جز آن، رَوَندهٔ راهِ یزدانِ گرامی و پر شکوه، یاریگرم باشد. و آن همانا ذوقِ پیشوایِ حکمت و فرمانروایِ آن افلاطون، خدایگانِ توانایی و نور است،(۲) که پیش از او، از عهدِ پدرِ حکیمان هرمس(۳) تا عهدِ او و از بزرگانِ حکما و رکن‌هایِ حکمت همچون انباذقلس و فیثاغورس و جز آن دو نیز بوده است. و سخنانِ پیشگامان رمزگونه است و آنچه بر ردِّ ایشان آمده است،

به رغمِ آنکه به ظاهرِ سخنانشان برمی‌تواند گشت، امّا مقاصدشان را روی ندارد، چرا که رمز را ردّ نمی‌توان نمود. و بر این بنا یافته است قاعدهٔ تابندگی در نور و تاریکی که شیوهٔ حکیمانِ پارس است، همچون جاماسب(۴) و فرشاوشتر(۵) و بزرگمهر(۶) و آنان که پیش از ایشان بوده‌اند.(۷)

۱. شهرزوری و در ادامهٔ رأی او، قطب الدّین شیرازی و محمّد شریف هروی، «علم الانوار» را به معنی «معرفت مُبدِع اوّل و عقول و نفوس و انوار عرضیّه و آنچه بدانها تعلّق دارد» گرفته‌اند.[1]

چنان که در جای دیگری هم گفته‌ام، سهروردی «علم الانوار» را از خمیرمایه‌ای برمی‌گیرد که دستامد آمیزش انوار حکمت فیثاغوریان و امپدوکلس و افلاطون و هرمس با انوار حکمت خسروانی است.[2]

۲. شارحان حکمة الاشراق، از میان آثار افلاطون، به کتاب‌های تیمائوس و فایدون اشاره کرده‌اند.[3] از میان این شارحان، هروی دربارهٔ لقب‌های افلاطون، با بهره‌گیری از شرح قطب الدّین شیرازی، سخنی طُرفه دارد:

و «ایدی» جمع «یَد» است و ید به معنی نعمت، و چون در

---

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة *الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۰؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۶؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۵؛ محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۶-۷.

۲. محمّد کریمی زنجانی اصل، «سهروردی و سرچشمه‌های علم الانوار»، حکمت *اشراقی، ایران باطنی و معنویّت عصر جدید*، تهران، ۱۳۸۶ش.

۳. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة *الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۱؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۱۶؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۵؛ محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۱.

لغت بعضی عربان بی «یا» آمده است، چنانچه المهتدی را المهتد می‌گویند، بنابر آن [صاحب] اید گفت، یعنی صاحب نعت و نور؛ کما قال اللّه تعالی: ﴿أولی الأیدی و الأبصار﴾ (سورهٔ ص [۳۸]، آیهٔ ۴۵). و افلاطون را امام از آن جهت گفته است که افلاطون قدوهٔ حکمای الهی است در حکمت نظری؛ حتّی در هر امور که او را شک واقع می‌شد خلع بدن نموده، در الواح عالیه، آن امر را بعینه مشاهده می‌کرد و بعد از عودنمودن به بدن از آن خبر می‌داد. و رئیس بدان‌سبب گفته است که در حکمت عملی از متقدّمین و متأخّرین شخصی به مرتبهٔ او نرسیده بود.

۳. اشاره به هرمس را در بیشتر آثار شیخ اشراق می‌توان دید؛ چنان که در بند ۸۳ کتاب **التّلویحات** می‌نویسد:[1]

قام هرمس یُصلّی لیلةً عند شمس فی هیکل النّور، فلمّا انشقّ عمود الصبح فرأی أرضاً تخسف بقُریً غضب اللّه علیها فهوی هویّاً، فقال: یا أبی نجّنی عن ساحة جیران سوء. فنودی ان اعتصم بحبل الشعاع و اطلع إلی شَرَفات الکرسی، فطلع فاذا تحت قدمه أرضُ و سموات (: هرمس شبی نزد خورشید در معبد نور به نماز برخاست، پس ستون صبح بشکافت و زمینی بدید که با شهرهای گرفتار به خشم الهی فرو می‌رفت و نهان می‌شد، پس گفت: ای پدر، مرا از ساحت همسایگان بد وارهان. پس بدو ندا رسید که به ریسمان شعاع ما چنگ‌زن و

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ *مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۱، ص ۱۰۸.

بالا روتابه بلندای کرسی [عرش] رسی، پس به بالا رفت، آنگاه زمین و آسمان‌ها را زیر پای خود دید).

به گزارش هانری کربن، شهرزوری در شرح خود بر تلویحات، مُراد سهروردی از «هرمس» را «نفس کاملهٔ شریفه» و مراد او از «نماز» را «توجّه به آن عالَم»، و مراد از «شب خورشید دار» را «حضورِ مقصود نفس از ریاضت و سیر و سلوک»، و مراد از «شکافتن ستون صبح» را «ظهور نفس از بدن با ورود انوار الهیّه و تابش برق قدسی بر آن» دانسته بوده است. به نوشتهٔ شهرزوری، همچنان که ستون صبح از افق زمین آشکار می‌شود، نفس ناطقه نیز به سبب وصل انوار عقلی بدان از زمینِ بدن برآید، پس سخن او که زمین را در حال فرو رفتن می‌دیده راست است:[1]

مراده بهرمس النّفس الکاملة الشریفة، و بالصلوة التوجّه إلی ذلک العالم، و لیلة عند الشمس لیلة حضور مقصود النفس من الریاضة و السلوک، و بانشتقاق عمود الصبح ظهور النفس عن البدن لورود الانوار الالهیة و البوارق القدسیة علیها و کماکان عمود الصبح ظهور النفس عن البدن لورود الأنوار الالهیة و البوارق القدسیة علیها کماکان عمود الصبح انما یظهر عن افق الارض عندنا فکذا عمود هذا الصبح اعنی النفس الناطقة بسبب ما وصل الیها من تلک الانوار العقلیة عن ارض البدن، فیصدق قوله فرأی أرضا.[2]

شهرزوری در ادامهٔ سخن خود، به ذکر نکاتی توجّه‌برانگیز می‌پردازد:

---

1. Henry Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shî'ite*, Paris, 1978, pp. 191-193.

۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۱، ص ۱۰۸، پی‌نوشت سطر ۶ (به نقل از شرح *تلویحات* شهرزوری).

أی رأی هذ السالک اعنی النفس الناطقة الظاهرة عن البدن عند التجلّی الالٓهی أرض البدن و قراه الّتی هی القوی تخسف بهالکون النفس عند هذا الکشف و الظهور فی حیز الانوار العقلیة و الذوات العلویة و البدن حینئذ و قواه فی حیز العالم السفلی المغضوب علیه لغایة بعده بالمرتبة عن ذلک الجنال الالهی، فنادی هذا السالک المرتفع عن حضیض البدن إلی اوج العقل: یا أبی، اشاره امّا إلی الواجب لذاته أو إلی العقل الذی هو العلّة، لجنی عن... القوی البدنیة و العلائق المادیة فنوذی ان اعتصم بحبل الشعاع الذی هو الحکمة النظریّة و العلمیّة الموصلتان إلی العوالم العلویة، و اطلع إلی شرفات الکرسی التی هی المجرّدات العقلیة، فاذا تحت قدمه ارض و سموات لارتفاعه حینئذ عن العوالم الجسمانیة الفلکیة و العنصریّة وقد جرت عادة بعض القدماء بتسمیّه المجردات أفلاکا لاحاطة الاشد نوراً بالاضعف کاحاطة السموات بعضها ببعض ولهذا قال افلاطون: انی رأیت عند التجرّد أفلاکانوریّة[1] (: این سالک یا نفس ناطقهٔ ظاهره از بدن بر اثر تجلّی الهی زمین بدن و شهرهایش را می‌بیند که فرو می‌روند، چراکه نفس بر اثر همین کشف و ظهور در حیّز انوار عقلی و ذوات علوی است و بدن و قوای آن نیز در حیّز عالم سفلی‌اند که به دلیل غایت بُعد از جناب الهی، خشم او بر آنها است. پس این سالک که از حضیض بدن به اوج عقل بررفته است ندا می‌دهد: ای پدر، اشاره‌ای به واجب لذاته یا به عقلی که علّت اوست، مرا بِرَهان

۱. همو، *همان*، پیشین (به نقل از شرح *تلویحات* شهرزوری).

از... قوای جسمانی و علائق مادّی. پس بدو ندا می‌رسد که به ریسمان شعاع چنگ زن که حکمت نظری و عملی باشند که تو را به عوالم علوی می‌رسانند، و به بلندای کرسی که مجرّدات عقلیّه باشند برسی، پس آنگاه زمین و آسمان‌ها زیر پای اوست، چرا که اکنون او از عوالم جسمانی فلکی و عنصری برتر است، و همانا که برخی پیشینیان را عادت بود که مجرّدات را به دلیل آنکه با نوری شدید ضعیف‌تر آن را احاطه می‌کردند ـ همچنان که آسمان‌ها، برخی بر برخی احاطه دارند ـ افلاک بنامند، و بر این اساس افلاطون گفت: من به هنگام تجرّد، افلاک نوری را دیدم.

چنان که می‌بینیم، شهرزوری به آنچه که در بازنمود سخن سهروردی آورده است ایمان دارد و لحن مطمئن او نیز برخاسته از گرایش اشراقی ناب اوست. این در حالی است که ابن‌کمّونه (م ۶۸۳ ق) در شرح خود بر این قطعه از **تلویحات**، با لحنی تردیدآمیز،[1] که بسا از گرایش مشّائی او برآمده باشد، می‌نویسد:

هذا من الرموز المشکلة و یحتمل انّه أراد بانشتقاق عمود الصبح ظهور أنوار المعارف و بالأرض البدن أو المادة مطلقاً و بالقری النفوس المتعلقة بالابدان أو القوی الحالة فیها فکانه شبه هذه باهل القری و عبر بالقری عن اهلها... و أراد بهویها انحطاطها عن المرتبة التی تستحقها باصل فطرتها... و یرید بالساحة البدن و بجبران السوء القوی البدنیة و بحبل

1. Henry Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection*, op.cit., pp. 193-194.

الشعاع الوصلة إلى العالم العلوى و بشرفات الكرسى عالم المجرّدات و بكون تحت قدميه أرض و سموات ارتفاعه عن عالم الاجسام أرضيها و سمائيها، و قد حكى المصنّف فى حكمة الاشراق عن افلاطون أنه رأى عند التجرّد أفلا كانوريّة و ذكر انّها هى السموات العلى التى يراها بعض النّاس فى قيامتهم ﴿يوم تبدّل الارض غير الارض و السموات﴾ (۱۴ / ۴۹) غير السموات... و لعل الارض و السموات التى ذكرها هى من عالم المثل و لهذا ذكر هما بلفظة التذكير، و يؤكد هذا الاحتمال ما ذكره فى كتاب المطارحات هو انک إذا «سمعت فى أقوال القدماء وجود عالم مقدارى هو غير العقل و النفس فيه مدن لايكاد تحصى من جملتها... جابلقا و جابرصا فلا تبادر بالتكذيب فان السالكين برونه و لهم فيه مآرب...» و مما يدل على ان المدن التى أشار إليها هى من عالم المثل المعلقة التى سبقت الاشارة إليها هو أنه فى مسئلة العلم من كتاب المطارحات أيضا [فى المشرع السابع من العلم الثّالث] ذكر أن «اجود ما يعتمده الباحث قبل البحث عن حكمة الاشراق الطريقة التى ذكرناها فى التلويحات ممّا جرى بينى و بين الحكيم... أرسطاطاليس فى مقام جابرصا حين تكلّم معى شبحه»، و قد صرح فى التلويحات بان الذى جرى «بينه و بينى» فى المسئلة المذكورة انما كان فى المقام الذى كل ما يرى فيه فهو مثل معلقة كما ذكر فى حكمة الاشراق، و بالجملة فحقيقة غرضه من هذا الفصل هو أشد اشكالا عندى ممّا تقدّم من فصول

هذا المرصاد[۱] (: این از رمزهای دشوار است و تواند بود که از شکافته شدن ستون صبح، ظهور انوار معارف و به زمین بدن یا مادّهٔ صِرف و به شهرها نفوس متعلّق به بدن‌ها یا قوای داخل در آنها را مراد کرده باشد، پس گویا اینها را به اهل شهرها مانند کرده و به شهرها ساکنانشان را تعبیر نموده است... و به فروشد انحطاطشان مرتبتی که به اصل فطرتشان مستحق آنند را مراد نموده است... و به ساحت «بدن» و به همسایگان بد «قوای بدنی» و به ریسمان شعاع «رسیدن به عالَم علوی» و به بلندی کرسی «عالَم مجرّدات» و به زیرپای او بودن زمین و آسمان‌ها «برتر رفتن از عالَم اجسام زمینی و آسمانی» را مراد می‌کند، و آنگاه که نویسنده در **حکمة الاشراق** از افلاطون حکایت می‌کند که به هنگام تجرّد افلاک نورانی را بدیدم و آنچه که یاد می‌کند همان آسمان‌های بالاست که برخی مردمان در قیامت ببینند «آن روز که بدل کنند زمین را به زمین دیگر و آسمان‌ها را به آسمان‌های دیگر...» و شاید که زمین و آسمان‌ها چنان که یاد کرده است همانا از عالَم مُثل باشد و به این دلیل آنها را به شکل مذکّر یاد کرده است، و این احتمال را آنچه که در کتاب **مطارحات** یاد کرده است مؤکّد می‌دارد، «پس آنگاه که در سخنان پیشینیان از وجود عالَمی مقداری به جز [عالَمِ] عقل و نفس خبر یافتی که در آن شهرهایی است که به شمار درنیایند... از جمله جابلقا و جابرصا، پس به تکذیب آن

---

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۱، ص ۱۰۸، پی‌نوشت سطر ۶ (به نقل از شرح *تلویحات* ابن‌کمّونه).

مکوش چراکه سالکان را دیدن آن دست دهد و مر ایشان را در آن نیازهایی باشد...» و بسا که دلالت می‌کند بر آن شهرها اشاره به آنچه که از عالَم مُثُل معلّقه است که اشاره بدان پیشی دارد در آنجا که در مسئلهٔ علم ازکتاب **مطارحات** [در مشرع هفتم از علم سوّم] نیز یاد کند که «اعتمادبخش‌ترین راهی که پژوهنده پیش از پژوهش در **حکمة الاشراق** می‌تواند در پیش گیرد، راهی است که در **تلویحات** یاد کرده‌ام آنجا که از آنچه میان من و حکیم ارسطو در مقام جابرصا به هنگام سخن گفتن با شبح او گذشت آورده‌ام»، و در **تلویحات** در تصریح کرده است بدانچه که «میان او و من» در مسئلهٔ یاد شده بگذشته است.

گفتنی است که اسماعیل بن محمّد ریزی در رسالهٔ **حیات النّفوس** خود ـ که در حدود سال‌های ۶۷۳ تا ۶۸۷ هجری به فارسی به نام اتابک لرستان بزرگ در شهر ایذه، یوسف شاه پسر الب ارسلان ارغون پسر هزار اسب نگاشته است[۱] ـ در واپسین صفحات، به سخن یاد کردهٔ شیخ اشراق در بند ۸۳ **تلویحات**، توجّهی ویژسته دارد و پس از نقل آن به فارسی، شرحی خواندنی پیش نهاده است:

> رمز هفتم: شبی هرمس در نزدیک صبح برخاست. چون اثر صبح ظاهر شد، زمینی دید که بیشترین همسایگان او در آن فرو می‌رفتند. پناه با پدر برد، و از سر تضرّع گفت که: مرا خلاص ده از این همسایگان بد، ندا کردند که خود را به

---

۱. اسماعیل بن محمّد ریزی، *حیات النّفوس*، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، پیشین، مقدّمهٔ مصحّح، صص ۸ـ۹؛ صص ۱۷ ـ ۲۰ متن.

اعتصام شعاع از این همسایگان دور دار. و چون از آن همسایگان دور افتاد با مجاوران عرش و کرسی بنیاد محبّت نهاد. پس همهٔ آسمان و زمین را زیر قدم خود یافت.

در سخنان هرمس این حکایت هم بر این وجه یافته‌اند، همانا مراد از نزدیکی صبح تحصیل استعداد توجّه به جناب جبروت بود.

و مراد از اثر صبح ظهور انوار معارف بود که در وقت حصول استعداد میسّر شد. و زمینی که بیشتر همسایگان او در آن فرو می‌رفتند تعلّقات بدنی بود که به واسطهٔ آن از مراتب استعداد اصلی با زیر می‌افتد. و آن همسایگان قوای بدنی بود، و پناه با پدر بردن روی بازگردانیدن بود با منادی، و اعراض نمودن از آن قوّت‌ها، و از خلاص طلبیدن استعانت بردن بود بدان منادی، چه به مجرّد اعراض از امور بدنی وصول به مقاصد میسّر نشود، الاّ به هدایت و ارشاد از منادی.

و مراد از نداء و حوالت به اعتصام شعاع کردن تا از همسایگان خلاص یابد، اشاره بود به تقویت نفس دادن به اتّصال به عالم قدس و از انوار معارف لذّت یافتن.

و مراد از دور افتادن از آن همسایگان و اتّفاق محبّت با مجاوران عرش و کرسی آن بود که چون از دست قوای بدنی خلاص یافت، لا محاله او را اتّصال به عالم قدس که مقرّ ملائکهٔ مقرّب که مجاوران عرش و کرسی بودند دست دهد.

و مراد از آسمان و زمین زیر قدم افتادن، ترقّی نفس بود در مدارج کمال بر وجهی که مراتب جسمانیّات در تحت نظر افتد.

هر چند تأویل از این رمز و دیگر رمزها که گفتیم غیر آنچه

تقریرکردیم ممکن بُوَد، امّا به حسب ذهن این ضعیف، این وجه‌ها که تقریرکرد مناسب می‌نماید.[1]

همسانی شرح به دست دادهٔ ریزی با سخن ابن‌کمّونه که پیشتر گفته آمد، ما را بر آن می‌دارد که برای آنها به منبع مشترکی قایل شویم. به نظر می‌رسد که این منبع مشترک، از سویی به گرایش‌های مشّائی دو فیلسوف، و از دیگر سوی به توجّه ویژستهٔ آنها به کتاب المشارع و المطارحات شیخ اشراق بازگردد.

در این زمینه، گفتنی است که سهروردی در بند ۱۹۳ از متن منتشر شدهٔ الهیّات کتاب المشارع و المطارحات، از «هرمس» به «طباع تامّ» یاد کرده است:

و اذا وجدت هرمس یقول «إن ذاتاً روحانیةً ألقت الیّ المعارف، فَقُلتُ لها: من أنت؟ فقالت: أنا طباعُک التامّة.[2]

این طباع تامّ، چنان که پیش از این نیز گفته‌ام، ملکی است که «در اصطلاح شرع آن را «روح القدس» یا «جبرئیل» خوانند و در کتاب الواردات و التّقدیسات «سروش» نامیده شده... مَلکی با ذاتی نورانی و آفریده شده پیش از تولّد و آفرینش خاکی، که از هنگام تولّد حامی و همراه آدمی است و به هنگام مرگ نیز بدو می‌پیوندد»؛[3] چنان که شیخ اشراق، در این معنی، به صراحت در آنچه که «دعوة الطباع التّامّ» نامیده است و اکنون در برگ «۳۱۴ ر» نسخهٔ یاد شدهٔ ۱۴۸۰ کتابخانهٔ

---

۱. همو، *همان*، پیشین، صص ۵۳۶-۵۳۷.

۲. شهاب‌الدّین یحیی سهروردی، *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۱، ص ۴۶۴.

۳. محمّد کریمی زنجانی اصل، *سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی*، پیشین، ص ۴۴.

ایاصوفیّه موجود است،[1] می‌نویسد:

أیّها السیّد الرئیس و الملک القدیس و الروحانی النفیس، أنت الاب الروحانی و الولد المعنوی، المتبتل باذن اللّه بتدبیر شخصی المبتهل إلی اللّه عزّوجلّ إله الالهة فی تکمیل نقصی، اللابس من الانوار اللاهوتیه اسناها، الواقف من درجات الکمال فی اعلاها. أُسمأ لک بالذی منحک هذا الشرف العظیم و وهبک هذا الفیض الجسیم، الّاما تجلّیت لی فی أحسن المظاهر و أریتنی نور وجهک الباهر و توسطت لی عنداللّه الالهة بافاضة نور الاسرار، و رفعت عن قلبی ظلمات الاستار بحقه علیک و مکانته لدیک (: تو، ای سرور و سلطان من، ای فرشتهٔ قدسی من، ای وجود روحانی گرامی من، تویی که در آسمان روح، زندگی می‌بخشی و به آسمان اندیشه‌ها جان داده‌ای. تویی که ستایش از طریق رخصت الهی و نسبت به شخص من، منحصراً حقّ توست. تویی آن کس که شور و اشتیاق من شفاعتم را نزد خدا، می‌کند تا نقص و کوتاهی من جبران شود. تو پوشیده از درخشان‌ترین نورهای اُلوهی هستی. تو در رأس مراتب کمال جای داری. به حقّ آن کس که تو را از این شرافت والا برخوردار کرده است و این فضل الهی را شامل حالت‌کرده است سوگند می‌دهم. آه که چه می‌شد اگر

---

۱. این مجموعه به قلم بدرالدّین نسوی خراسانی، از جمله مدرّسان ناشناختهٔ حکمت اشراقی در نیمهٔ نخست سدهٔ هشتم هجری، در طول سال‌های ۷۳۱ تا ۷۳۵ هجری در مدرسه‌های نظامیّه و مستنصریّه بغداد و سلطانیّهٔ زنجان از رسائل شیخ اشراق فراهم آمده است. گفتنی است که بدر نسوی در جاهای متعدّدی از این مجموعه، از سهروردی به «المصنّف السّعید الشّهید» و «الشیخ المتألّه الشّهید السّعید» یاد می‌کند.

خود را در زیباترین تجلیّات بر من می‌نمایاندی، و روشنایی چهرهٔ درخشان و خیره کننده‌ات را نشانم می‌دادی. آرزو می‌کنم که تو در نزد خدای یکتا شفیع من باشی تا نور اسرار بر من بتابد، و ظلمات حجاب‌ها را از قلبم بزدایی، به نام حقّی که بر زمین دارد و به نام جایگاهش در نزد خودت).[۱]

چنان که هانری کربن به درستی نوشته است:

در اینجا الهامات شیخ به مشخّص‌ترین بُن‌مایه‌های تغزّل مانوی نزدیک می‌شوند. سرآغاز دعایی که در اینجا نقل شده است وجود نوعی رابطهٔ متقابل را در مفهوم توالد نشان می‌دهد. این توالد هماهنگی‌یی شگفتی‌آور با مفهوم مزدایی دئنا / Daênâ دارد. این امر وجود نوعی برخورد و تماس میان آیین‌های زرتشت و هرمس را ایجاب می‌کند که آثار و نمودهای آن را در بسیار موارد مشاهده کرده‌ایم. - بی‌آنکه بتوانیم روند آن را مشخّص کنیم. ترکیب بُنمایهٔ هرمس با بُنمایهٔ **طبیعت کامل** در تفکّر سهروردی با منّت نمادگرایی کیمیاگری همخوانی کامل دارد.[۲]

اکنون از راه‌های آشنایی سهروردی با آموزه‌های هرمسی می‌توان پرسید. به نوشتهٔ کربن، با مراجعه به کتاب المشارع و المطارحات شیخ،[۳] این سلسلهٔ حکیمان یونانی و ایرانی را بازبستهٔ او می‌یابیم:[۴]

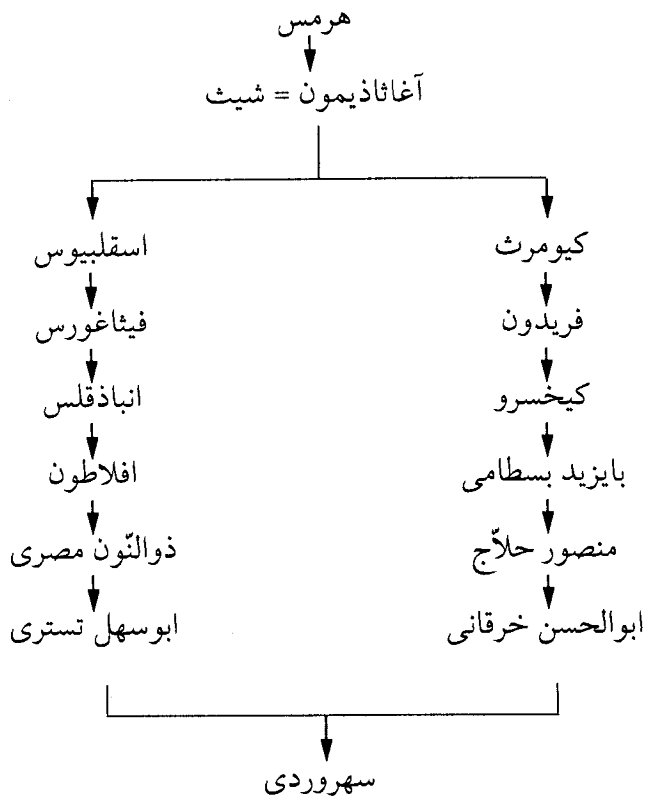
---

۱. ترجمهٔ فارسی به نقل از: هانری کربن، *روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان*، ترجمهٔ عبدالمحمّد روح‌بخشان، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۹۸-۹۹.

۲. همو، *همان*، پیشین، صص ۹۹-۱۰۰، پی‌نوشت شمارهٔ ۱.

۳. شهاب‌الدّین یحیی سهروردی، *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۱، صص ۵۰۲-۵۰۳، بند ۲۲۳.

←



در عین حال، نباید از یاد برد که سهروردی با میراث بر جای نهادهٔ ابن‌سینا در علوم هرمسی نیز آشنا بوده است.[۱] تاکنون از این میراث،

4. Shihaboddin Yahya Sohravardi, *OEuvres Philosophiques et Mystiques*, Tome 1, Teheran, 1993, p.XLII.

نیز نک: سیّد حسین نصر، «هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی»، *معارف اسلامی در جهان معاصر*، تهران، ۱۳۷۱ش، ص ۷۰.

۱. شهرزوری در *نزهة الارواح و روضة الافراح* (به کوشش خورشید احمد، پیشین، ج ۲، ص ۱۲۳؛ *همان*، ترجمهٔ مقصودعلی تبریزی، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه و محمّد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵ش، ص ۴۵۸) از حضور سهروردی در اصفهان خبر

←

به سه‌گانه‌های حیّ بن یقظان و رسالة الطیر و سلامان و ابسال یاد کرده‌اند؛[۱] در این مجال، برآنم که رسالهٔ قضا و قدر را نیز بر این

→

داده است و اکنون می‌دانیم که رساله‌های هرمسی ابن‌سینا نیز دستامد حضور او در این شهر بوده‌اند. بدین‌سان، بی‌سبب نیست که سهروردی پس از اقامت در این شهر، *رسالة الطیر* شیخ الرئیس را به فارسی ترجمه می‌کند و رساله‌های *بستان القلوب* و *قصة الغربة الغربیة* را به نگارش درمی‌آورد تا تلاش نافرجام ابن‌سینا در تدوین حکمت مشرقی، طرح اصلی خود را در آثار او بازیابد.
(دربارهٔ *رسالة الطیر* بنگرید به توضیحات هانری کربن در مقدّمهٔ فرانسوی‌اش بر جلد سوّم *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، تهران، به کوشش سیّد حسین نصر، پیشین، صص 62-71؛ دربارهٔ *بستان القلوب* نیز بنگرید به همان، صص 116-102).
گفتنی است که سیّد حسین نصر در مقدّمهٔ خود بر این مجموعه، دربارهٔ شکّ در انتساب رسالهٔ *بستان القلوب* به سهروردی سخن گفته است؛ امّا به این نکته توجّه نکرده است که قطعه شعر نقل شده در *بستان القلوب* با مَطلع «یک چند به تقلید گزیدم خود را» (*مجموعهٔ مصنّفات*، ج ۳، صص ۳۷۰ـ۳۷۱) توسط شهرزوری نیز در شمار اشعار سهروردی نقل شده است (نک: «نزهة الأرواح: ترجمهٔ السهروردی المقتول»، *ثلاث رسائل*، به کوشش اوتواشپیس و سلیمان خُتَک، اشتوتکارت، ۱۹۳۵م، ص ۱۱۲. این رباعی در چاپ خورشید احمد نیامده است). افزون بر این، به تصریح شیخ به نگارش آن در اصفهان و به شباهت‌های فراوان مضمون‌های این رساله با رسالهٔ *هیاکل النّور* می‌باید اشاره کرد؛ که پرداختن بدان را به مجال دیگری بازمی‌سپارم.

۱. دربارهٔ متن بُن مایه‌های هرمسی آثار عرفانی ابن‌سینا و شمار دیگری از متفکّران ایرانی، به پژوهش‌های درخشان هانری کربن می‌توان نگریست. از آن جمله‌اند:
Henry Corbin, "Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, *Eranos - Jahrbuch*, vol.XVII, Zurioh, 1950, pp.121-187; Idem, *Avicenne et Le Récit visionnaire*, Téhéran-Paris, 1954; Idem, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1960.

دربارهٔ ورود معارف اسلامی به جهان اسلامی نیز نک: سیّد حسین نصر، «هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی»، *معارف اسلامی در جهان معاصر*، پیشین، صص ۵۹ـ۹۴؛
A. E. Affifi, "The Influence of Hermetic Literature on Moslem
←

مجموعه بیفزایم. شیخ الرّئیس در این رساله از رویارویی و مصاحبت با طباع تامّ خود یاد کرده است که در شرح فارسی بر جای ماندهٔ از جرجانی، از آن به «حیّ بن یقظان» مراد شده است:[1]

فاذا أنا برفيقى الذى شفعه الجدل حبّاً و نشأ فيه اللدار طبعاً، و حسب انّ طريقة إلى الحقّ من الخصام، و الخرقة المسّماة بالكلام مهيع، و انّ سبيله إليه من المشاجرة و الشغب فى المحاورة ميثاء (: به ناگاه دیدم همراه خویش را آن که دل او گرفته است دوستی بازکاویدن در سخن، و با او به هم بر دست مخاصمه کردن طبعاً می‌پندارد که راه او به حقّ در جنگ جستن. و آن پیشه که آن را کلام خواننده راه روشن است، و راه او با آن از جنگ و آشوب در سخن راندن راهی رفتنی، یعنی: می‌پندارد که مراد او به طریق مجادله برآید).
شرحش: خواجه در این موضع به همراه نه مردم همسفر می‌خواهد، با آنکه او را شاگردان فقیه پیشه و متکلّم بسیار بوده‌اند، زیرا که در این سخنان توطئهٔ آن می‌کند که حالتی را از خواصّ اولیاء که عبارت از آن جز غیبت از بشریّت نتوان کرد، آن که صوفیان آن را فناء می‌خوانند، و حکماء سکونِ قوای بدنی گویند، تا آنچه از عالَم روحانی وارد شود بی‌منازعت

→

Thought, *BSOAS*, vol. XIII, 1951, pp.840-855.

دربارهٔ معارف هرمسی به طور کلّی نیز بنگرید به مقالات منتشر شده در ویژه‌نامهٔ سال ۱۹۴۲ میلادی در مجلّهٔ *Eranos - Jahrbuch*.

۱. از این شرح به شماره‌های ۲۴ / ۱۵۸۴ در کتابخانهٔ احمد ثالث و ۳۰ / ۱۵۸۹ در کتابخانهٔ کوپرولّو ترکیه، دو نسخه موجود است که بر اساس آنها تصحیح آن را به پایان رسانده‌ام و امید که به زودی منتشر شود.

خیالات مضبوط بماند، و آن سخن پس از این قصهٔ حیّ بن یقظان گوید، ظاهر شود که او به حیّ یقظان عقل فعّال خواهد، چنان که در رسالهٔ حیّ یقظان شرح داده است. و در صحبت رفیقان مجادل تشنّج عقل فعّال صورت نبندد.
و شیخ زِ پَستر می‌گوید هم در این رساله «للّه من شبح شبه بحیّ بن یقظان، و لا أبعد أن یکونه». بلکه بدین رفیق قوّت نفس می‌خواهد آنکه او را قوّت ظانّه خوانند، چه نفس را قوّت‌ها بسیار است، چون عقل عملی و قوّت ظانّه خوانند، چه نفس از قوّت‌ها بسیار است، چون عقل عملی و قوّت ظانّه، و قوّت عقل نظری و جز آن. و مشهورات بیشتر از ترکیب قوّت عقل عملی، و قوّت ظانّه برخیزد، و شرح این قوّت‌ها در علوم داده شده است. و خاصیّت او آن است که خواجه گفت که جدال و نزاع نیک پندارد. پس خواجه در این موضع بدایت این حالت شرح می‌دهد که اوّلش اندیشه بوده است در مواضع شبه جدلیان، و به آخر نور عقل به واسطهٔ عقل مکمّل نفوس ناس عبارت است از آن فریشته‌ای که الهامات حقّ افگند و راه‌ها راست نماید بر او تافته است، و خواجه حکایت هر دو خاطر در این رساله به تمامی می‌فرماید.

۴ . جاماسپ -Jāmāspa که در اوستای گاهانی -Dājāmāspa ضبط شده است و در شاهنامهٔ حکیم طوس «جاماسب» خوانده می‌شود، بنابر متن‌های اوستایی، از خاندان هوگو Hvō.gva است. او برادر فرشاوشتر و داماد زرتشت و شوهر پوروچیستا و وزیر کی گشتاسپ است. در گاهان در بندهای ۱۷ یسنای ۴۶ و ۹ یسنای ۴۹ و ۱۸ یسنای ۵۱ از او یاد

شده است.[1] او از نخستین گروندگان به کیش زرتشتی است و در اوستا با لقب‌های «آباد دارندهٔ کشور» و «دولتمند بزرگ» از او یاد می‌شود.[2] در ادبیات پهلوی، از جاماسپ به عنوان حکیمی خردمند و پیشگو یاد شده است[3] و در رساله‌ای با عنوان ایاتکار جاماسپیک[4] از پرسش و پاسخ‌های او و گشتاسپ دربارهٔ مسائلی مانند چگونگی خلقت جهان و تاریخ شاهان اساطیری از کیومرث تا لهراسپ و سرچشمه‌های آگاهی و دانش و... سخن به میان آمده است.[5] متن‌های دورهٔ اسلامی نیز در ادامه سنّت زرتشتی، از جاماسپ به عنوان حکیمی خردمند یاد کرده‌اند که پس از زرتشت، رهبری دینی جامعه را برعهده می‌گیرد.[6] در ادب فارسی هم از جاماسپ به عنوان حکیمی خردمند یاد می‌شود[7] و به همّت دقیقی و فردوسی از نقش او در نبرد مذهبی گشتاسپ و ارجاسپ آگاهیم.

جاماسپ در سنّت کیمیاگری در جهان اسلام هم جایگاه برجسته‌ای دارد؛ چنان که وجود نسخه‌های متعدّد رسالة جاماسب الی أردشیر فی

---

۱. برای ترجمهٔ این بندها نک: ابراهیم پورداوود، *گات‌ها*، تهران، ۱۳۷۸ش، صص ۹۵، ۱۱۵، ۱۳۵.

۲. نک: *ویشتاسپ یشت*، بند ۳؛ *یسنای* ۵۱، بند ۱۹؛ *فروردین یشت*، بند ۱۰۳.

۳. برای نمونه نک: *یادگار زریران* (متن پهلوی با ترجمهٔ فارسی و آوانویسی لاتین و سنجش آن با شاهنامه) یحیی ماهیار نوّابی، تهران، ۱۳۷۴ش، صص ۲۶، ۵۳، بند ۳۵.

4. G. Messina, *Ayātkār Žāmāspīk*, Roma, 1939.

۵. نک: احمد تفضّلی، *تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام*، تهران، ۱۳۷۸ش، صص ۱۷۴-۱۷۵.

۶. برای نمونه نک: ابوالحسن علی مسعودی، *مروج الذّهب و معادن الجوهر*، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۷۸ش، ج ۱، ص ۲۲۵؛ ثعالبی، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، ترجمهٔ محمّد فضائلی، تهران، ۱۳۶۸ش، ص ۱۷۱.

۷. نیز نک: فرید قاسملو، «جاماسپ»، *دانشنامهٔ جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حدّاد عادل، تهران، ۱۳۸۴ش، ج ۹، صص ۲۹۸-۳۰۱.

السّر المکتوم سند روشنی بر این مدّعاست.[1]

بی‌گمان سهروردی هم با چنین سنّت‌هایی آشنا بوده است و یادکرد او از این فرزانهٔ کهن ایرانی نیز در این آشنایی ریشه دارد.

۵. فرشاوشتر Frašaoštra پدر زن زرتشت و برادر جاماسب از خاندان هوگو است که نامش را «دارندهٔ شتر اَفْد و شگفت‌انگیز» معنی کرده‌اند.[2] بنا بر سنّت اوستایی، سوشیانت‌ها یا نجات بخش‌ها از پیوند دختر او، هوی و زرتشت حاصل شوند. او نیز در شمار نخستین گروندگان به‌کیش زرتشتی و همراه برادرش جاماسپ، یکی از دو وزیر گشتاسپ است.

۶. بزرگمهر، پسر بُختَگان، حکیم نامبردار ایرانی در روزگار ساسانی است که در ادب دورهٔ اسلامی جایگاه ویژسته‌ای دارد. در متن پهلوی **ایاتکار بزرگمهر** از او به عنوان اَرگبَد و مهتر خواجگان محلّهٔ انطاکیه در تیسفون یاد شده است[3] و **ویزارشن چترنگ** رمزگشایی از

---

۱. نک: فؤاد سزگین، *تاریخ نگارش‌های عربی (جلد چهارم: کیمیا، شیمی و...)*، ترجمهٔ سعید فیروزآبادی، تهران، ۱۳۸۰ش، ص ۸۷.

۲. نک: چنگیز مولایی، *بررسی فروردین یشت*، تبریز، ۱۳۸۲ش، ص ۲۴۶.

۳. این تعبیری است که دکتر جلال خالقی مطلق در مقالهٔ «بزرگمهر» *دانشنامهٔ ایرانیکا* با استناد به *تاریخ ایران کمبریج* آورده است.
گفتنی است که زنده‌یاد ماهیار نوّابی در ترجمهٔ خود از این متن، از بزرگمهر به «دیوانبد شبستان شهر استیکان خسرو» یاد کرده است. نک: یحیی ماهیار نوابی، «یادگار بزرگمهر»، *مجلّهٔ دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز*، سال ۱۱، پاییز ۱۳۳۸ش، صص ۳۰۳-۳۰۴.
برای ترجمهٔ دیگری از متن پهلوی نک: سعید عریان، *متون پهلوی* (ترجمه و آوانوشت)، گردآورنده: جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب ـ آسانا، تهران، ۱۳۷۱ش، ص ۱۲۴ ترجمهٔ فارسی، ۲۹۹ آوانویسی، ۸۵ متن پهلوی.

بازی شطرنج و اختراع بازی نرد را به او نسبت می‌دهد.[۱] در برخی منابع روزگار اسلامی مانند الفهرست ابن‌ندیم و تاریخ الحکمای قفطی هم از آثار نجومی او مانند الزَبَرج یا البِزیدَج یاد شده است[۲] که شرح آسترولوژیکای والنس بوده است.[۳]

دربارهٔ شخصیّت تاریخی بزرگمهر، محقّقان جدید هم مانند پیشینیان نظر واحدی ندارند؛ چنان که فردیناند یوستی او را بُرزْمهر، دبیر خسرو اوّل می‌داند که در روزگار هرمز چهارم (حک: ۵۷۸ - ۵۹۰م) به مرگ محکوم شد،[۴] در حالی که آرتور کریستن‌سن با توجّه به سکوت

---

۱. برای ترجمهٔ متن پهلوی این رساله نک: سعید عریان، *متون پهلوی* (ترجمه و آوانوشت)، گردآورنده: جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب ـ آسانا، پیشین، صص ۱۵۲ـ۱۵۷ ترجمهٔ فارسی، ۳۳۶ـ۳۴۲ آوانویسی، ۱۱۵ ـ ۱۲۰ متن پهلوی.
گفتنی است که این روایت را با دگرگونی‌هایی در سرودهٔ حماسی حکیم طوس و در نوشته‌های مورّخانی مانند ثعالبی و مؤلّف ناشناختهٔ *مجمل التواریخ* و راوندی و عوفی نیز می‌توان دید. نک: ابوالقاسم فردوسی، *شاهنامه*، متن انتقادی محقّقان روسی، مسکو، ۱۹۶۳ ـ ۱۹۷۱م، ج ۸، صص ۲۰۶ـ۲۱۶؛ عبدالملک بن محمّد ثعالبی، *غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم*، به کوشش زوتنبرگ، افست تهران، ۱۹۶۳م، صص ۶۲۲ـ۶۲۵؛ *مجمل التواریخ و القصص*، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ش، ص ۷۵؛ محمّد بن علی بن سلیمان الراوندی، *راحة الصدور و آية السّرور در تاریخ آل سلجوق*، به کوشش محمّداقبال، تهران، ۱۳۶۴ش، صص ۴۰۷ـ۴۰۸؛ محمّد عوفی، *جوامع الحکایات*، به کوشش محمّد رمضانی، تهران، ۱۳۳۵ش، صص ۳۶۸ـ۳۶۹.

۲. نک: ابن‌ندیم، *الفهرست*، به کوشش م. رضا تجدّد، تهران، ۱۹۷۳م، ص ۳۲۸؛ علی بن یوسف قفطی، *تاریخ الحکماء*، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م، ص ۲۶۱.
زنده‌یاد جلال الدّین همایی از کتاب بزرگمهر *فی مسائل الزیج* یاد می‌کند که تا روزگار صفویّه موجود بوده است. نک: *تاریخ ادبیات ایران*، تهران، ۱۳۶۶ش، ص ۲۰۵.

۳. نک: سیّد حسن تقی‌زاده، *گاهشماری در ایران قدیم*، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ش، صص ۳۱۶ ـ ۳۱۷.

4. Ferdinand Justi, *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895, s.74

مورّخان روم شرقی و نویسندگان ارمنی و برخی مورّخان مسلمان مانند طبری و ابن‌قتیبه و حمزه اصفهانی دربارهٔ او، بر اینهمانی بزرگمهر و برزویهٔ طبیب، حکیم روزگار انوشیروان ساسانی، اصرار می‌ورزد[1] و البتّه فرانسوا دوبلوا رأی او را با نکته‌سنجی‌هایی ارزشمند به چالش کشیده است.[2] در این میان، گفتنی است که نولدکهٔ آلمانی او را شخصیّتی شبه افسانه‌ای می‌داند[3] و بارتولد روسی هم افسانهٔ او را برآمده از نوشته‌ای مصری دربارهٔ وزیر آرمانی می‌داند که ابوجعفر زرتشت اوصافش را در یادکرد مهرنرسه، وزیر بهرام گور (حک: ۴۲۰ - ۴۳۸ م) آورد و این خراسانیان بودند که به جای او بزرگمهر را نشاندند.[4]

امّا از دعاوی تاریخی که بگذریم، در روزگار اسلامی بزرگمهر را بیرون از نوشته‌های مورّخان، در این دو کسوت بیشتر می‌یابیم: حکیمی خردمند و اخلاق‌مدار، و وزیری برخوردار از قدرت پیشگویی و آگاه به رازهای سَر به مُهر؛

---

۱. برای نظر تفصیلی او نک: آرتور کریستن‌سن، «داستان بزرجمهر حکیم»، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، مهر، سال اوّل، شماره‌های ۶ـ۱۲، تهران، آبان ۱۳۱۲ ـ اردیبهشت ۱۳۱۳ش، صص ۴۵۷-۴۶۴، ۵۲۹-۵۳۶، ۶۸۹-۶۹۶، ۷۸۵-۷۹۲، ۸۷۳-۸۸۰، ۹۸۵-۹۹۱.

۲. برای نظر او نک:
François de Blois, *Borzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah wa Dimnah*, London, 1990, pp.48-50;
و ترجمهٔ فارسی آن: فرانسوا دوبلوا، *برزوی طبیب و منشاء کلیله و دمنه*، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۱۱۷ ـ ۱۲۱.

۳. تئودور نولدکه، *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان*، ترجمهٔ عبّاس زریاب خویی، تهران، ۱۳۵۸ش، ص ۴۰۷.

۴. نک: ی. ا. برتلس، *تاریخ ادبیات فارسی از دوران باستان تا عصر فردوسی*، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۷۴ش، ص ۲۹۲.

به ویژه در تعبیر خواب و دریافت‌های شهودی.

در این دوران، بی‌گمان، مهمترین تأکیدها بر خردگرایی بزرگمهر را در آثاری چون جاویدان خرد ابوعلی مسکویه (م ۴۲۱ ق)، ظفرنامهٔ منسوب به ابن‌سینا (م ۴۲۸ ق)[۱] و خردنامهٔ بازمانده از سدهٔ ششم هجری می‌توان یافت[۲] که در نگارش آنها توجّهی خاصّ به متن‌های پهلوی دیده می‌شود و حتّی ترجمهٔ عربی درخشانی از متن پهلوی ایاتکار بزرگمهر را بی‌کم و کاستی در یکی از آنها می‌توان یافت؛ در جاویدان خرد مسکویه.[۳]

ناگفته پیداست که این ترجمهٔ دقیق، در روشنان آشنایی ژرف ابوعلی با جریان‌های فکری ساسانی[۴] و سنّت اندرزنامه‌نویسی ایرانی ممکن

---

۱. برای متن این اثر نک: شیخ الرئیس ابوعلی سینا، *ظفرنامه*، به کوشش غلامحسین صدیقی، تهران، ۱۳۴۸ش.

۲. نک: *خردنامه*، به کوشش منصور ثروت، تهران، ۱۳۷۲ش، صص ۵۰ـ۶۰، ۶۲ـ۶۵.
دربارهٔ این متن همچنین بنگرید به توضیحات روشنگر زنده‌یاد احمد تفضّلی: «جاویدان خرد و خردنامه»، *تحقیقات اسلامی*، سال دهم، شمارهٔ ۱ و ۲، ۱۳۷۴ش، صص ۵۰۳ـ۵۰۷.

۳. نک: ابوعلی مسکویه، *الحکمة الخالدة* (جاویدان خرد)، به کوشش عبدالرّحمن بدوی، تهران، ۱۳۵۸ش، صص ۲۹ـ۳۷.
برای متن پهلوی و ترجمه‌های آن نک: یحیی ماهیار نوابی، «یادگار بزرگمهر»، *مجلّهٔ دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز*، سال ۱۱، پیشین، صص ۳۰۲ـ۳۳۲؛ سعید عریان، *متون پهلوی* (ترجمه و آوانوشت)، گردآورنده: جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب ـ آسانا، پیشین، صص ۱۲۴ـ۱۴۰ ترجمهٔ فارسی، ۲۹۹ـ۳۲۰ آوانویسی، ۸۵ـ۱۰۱ متن پهلوی.
نیز بنگرید به تحلیل تأمّل برانگیز هنینگ:
W. B. Henning, "Eine arabische Version mittelpersischer Weisheitschriften", *ZDMG*, Band 106, 1956, ss.76-77.

۴. از آن جمله است آشنایی او با پولس پارسی، فیلسوف روزگار انوشیروان. در این باره

←

شده است[۱] و گفتنی است که مسکویه در کار خود در انتقال خرد اندرزنامه‌ای ایرانی چنان موفق است که حتّی امام محمّد غزالی را از پرداختن به حکایت‌ها و اندرزهای خردمندانهٔ بزرگمهر ناگزیر می‌کند.[۲]

بازتاب توانایی‌های بزرگمهر در تعبیر خواب و دریافت‌های شهودی او را هم، در سرودهٔ حکیم طوس[۳] و در نوشته‌های نامبردارانی مانند عمر خیّام و محمّد بن غازی ملطیوی می‌توان

→

نک:
S. Pines, "Ahmad Miskawayh and Paul the Persian", *Iranshenasi*, vol.II, no.2, Tehran, 1971, pp.121-129; D. Gutas, "Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdâd", *Der Islam*, 1983, Band.60, pp.230-267.

۱. نمونهٔ دیگر این آشنایی را در ترجمهٔ ناقص و بازنگری شدهٔ مسکویه از *اندرز آذرباد مارسپندان* می‌توان دید که که از اصل ۱۵۴ بندی متن پهلوی، تنها به ۴۸ بند بسنده می‌کند. نک: مسکویه، *الحکمة الخالدة* (جاویدان خرد)، به کوشش عبدالرّحمن بدوی، پیشین، صص ۲۶-۲۸؛ برای متن پهلوی و ترجمه‌های آن نک: یحیی ماهیار نوّابی، «اندرز آذربدمارسپندان»، *مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تبریز*، سال ۱۱، ۱۳۳۸ش، صص ۵۰۱-۵۲۸؛ سعید عریان، *متون پهلوی* (ترجمه و آوانوشت)، گردآورنده: جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب ـ آسانا، پیشین، صص ۱۰۰-۱۱۰ ترجمهٔ فارسی، ۲۷۰-۲۸۳ آوانویسی، ۵۸-۷۱ متن پهلوی.
مقایسهٔ دو متن عربی و پهلوی را نخستین‌بار دو فوشه‌کور انجام داده است. نک:
Charles-Henri de Fouchécour, *Moralia: Les notions morales dans la littérature persane Du 3e/9e au 7e/13e siècle*, Paris, 1986, p.42, n. 57.

۲. برای چند نمونه از یادکردهای غزالی نک: ابوحامد محمّد غزالی، *نصیحة الملوک*، به کوشش جلال الدّین همایی، تهران، ۱۳۶۷ش، صص ۲۲۲-۲۲۳، ۲۲۶-۲۲۷.
دربارهٔ بهره‌گیری امام محمّد از اثر مسکویه بنگرید به صفحات هشتاد و هفت تا هشتاد و نه مقدّمهٔ ارزشمند زنده‌یاد همایی بر این اثر.

۳. نک: ابوالقاسم فردوسی، *شاهنامه*، متن انتقادی محقّقان روسی، پیشین، ج ۸، صص ۱۱۰ به بعد.

یافت.[۱] و طُرفه آنکه ملطیوی در شمار هم‌روزگاران شیخ اشراق است که روضة العقول خود را در ۵۹۸ هجری به نام رکن الدّین سلیمان قلج ارسلان، شاه سلجوقی و شاگرد سهروردی، نگاشته است.

۷. شارحان حکمة الاشراق از عبارت «و من قبلهم» به «کیومرث و طهمورث و افریدون و کیخسرو و زرتشت» مراد کرده‌اند.[۲]

در این زمینه، گفتنی است که شهرزوری در نزهة الارواح پس از نقل گزارش ابن‌ندیم از کتاب‌های النهمطان ابوسهل نوبختی و اختلاف الزیجات ابومعشر بلخی دربارهٔ سابقهٔ دانش در ایران باستان، در بازنمود روایت‌های ایرانی موجود دربارهٔ سرچشمه‌های علوم یونانی می‌نویسد:[۳]

> و می‌گویند منطق و حکمتی که ارسطاطالیس تألیف نمود و تصنیف کرد، اصل آن را از کتبی که در خزاین فارسیان، وقتی که اسکندر به دارا دست یافت، به دست آمده بود، و به امداد کتب ایشان بر این تألیف قدرت پیدا کرد. پوشیده

---

۱. نک: عمر بن خیّام نیشابوری، *نوروزنامه*، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۸۲ش، صص ۴۲-۴۳؛ محمّد بن غازی ملطیوی، *برید السّعادة*، به کوشش محمّد شیروانی، تهران، ۱۳۵۱ش، صص ۳۴۳-۳۴۵.

۲. شمس الدّین محمّد شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۳؛ قطب الدّین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، صص ۱۸-۱۹؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۱۷؛ محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۹.

۳. شمس الدّین محمّد شهرزوری، *نزهة الارواح و روضة الافراح*، ترجمهٔ مقصودعلی تبریزی، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه و محمّد سرور مولایی، پیشین، صص ۳۰-۳۱.

برای اصل عربی آن نک: همو، *همان*، به کوشش خورشید احمد، پیشین، ج ۱، صص ۴۲-۴۴.

نیست پیش ذوی العقول و کسانی که پیروی کتب حکما و احوال ایشان نموده باشند که اهل فارس دریافت این امور شریف و حکمت صحیح لطیف از سایر انام و طوایف خاص و عام ممتاز و مستثنی‌اند. چه در میان ایشان بوده‌اند پادشاهان فاضل مثل کیومرث و طهمورس و افریدون و اردشیر بابک و کیخسرو و غیر اینها از پادشاهانی که دانا بودند به حقیقت و حکمت و مثل جاماسب و فرشاوش و بوذرجمهر و غیر اینها از بزرگان حکمای عزیز، لیکن قضای الهی و گردش آسمانی گاهی اقتضای آن می‌کند که حکمت و پادشاهیّت منتقل شود از روم به ترک و از ترک به روم و از طایفه‌ای به طایفه‌ای، آن حقیقت ازلی و ابدیست که از تغییر و تبدیل منزّه است، انقلاب و زوال را به ساحت جلال او راه نیست.



بند ۶

وَ قاعِدَةُ الشَّرق فی النُّورِ وَ الظُّلمَةِ هِیَ لَیسَت قاعِدَة کَفَرَةِ المَجوُس،
وَ إلحادَ مانی، وَ ما یُفضی إلَی الشِّرکِ بِاللّٰهِ تَعالی وَ تَنَزَّهَ.
وَ لا تَظُنَّ أَنَّ الحِکمةِ فی هذِهِ المُدَّةِ القَریبَةِ کانَت لا غَیرُ؛
بَل العالَمُ ما خَلا قَطُّ عَنِ الحِکمَةِ وَ عَن شَخصٍ قائِمٌ بِها عِندَهُ الحُجَجُ وَ البَیِّناتُ.
وَ هُوَ خَلیفَةُ اللّٰهِ فی أرضِهِ، وَ هذا یَکوُنُ ما دامَتِ السَّمواتُ وَ الأَرضُ.

و قاعدهٔ تابندگی در نور و تاریکی از قاعدهٔ کفرِ مجوس،[۱]
و الحادِ مانی،[۲] و آنچه به شِرک به یزدانِ بلندمرتبه و پاک می‌انجامد نیست.
و مپندار که حکمت فقط در این برهه بوده است و نه جز آن؛
چرا که جهان هرگز از حکمت و از آن کس که بدان استوار است
و دلایل و دیده‌وری‌ها نزدِ اوست خالی نباشد.[۳]
و اوست جانشینِ یزدان در زمین،
و مادام که آسمان‌ها و زمین برپایند،
چنین خواهد بود.[۴]

۱. به نظر می‌رسد که سهروردی در استناد «کفر» به مجوس تحت تأثیر آراء اسماعیلیّه بوده است.

اکنون در روشنان پژوهش‌های اشترن[1] و شین نوموتو[2] می‌دانیم که اسماعیلیان، دست‌کم از روزگار ابوحاتم رازی (م ۳۲۲ ق)، «مجوس» را زرتشتیانی می‌دانستند که با گرایش به «ثنویّت» از آموزه‌های پیامبر خویش دور شده‌اند. چنان که ابوحاتم رازی در مناظره‌اش با ابوبکر محمّد بن زکریای رازی (م ۳۱۳ ق) می‌نویسد:[3]

> و موزنوش شاگرد فیثاغورس گفت که ثبات جهان و قوام آن از دو مُبدِع نر و ماده باشد از روشنایی و تاریکی، و روشنایی نر و تاریکی ماده است و همهٔ چیزها از این دو پدید آمده‌اند. و مجوس این سخن را از او بگرفتند، چراکه به کشور پارس وارد شد، پس وارطوس که پس از زرتشت از مجوس برخاست آن را بگرفت و با آدابی که مجوس از آداب پیامبران بر آن بودند بیامیخت و دینشان را تباه نمود و توحید را از ایشان برگرفت، و ایشان را به دوگرایی بخواند، و حقّ را به باطل بیامیخت؛ گمراه شد و گمراه نمود، و گفتار خویش را بر مُبدِع بودن روشنایی و تاریکی بنا نمود، [که بنا بر آن] روشنایی آسمانی و تاریکی زمینی است. پس امر آسمانی تمام نشود و مگر به زمینی، چراکه زمین در فرمانروایی تاریکی است، و چون نور و

---

۱. ساموئل اشترن، «ادیان ایرانی در نگاه ابوحاتم رازی»، ترجمهٔ افسانه منفرد، *اندیشهٔ سیاسی ایرانی از حلاّج تا سجستانی*، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۳ش، صص ۱۶۴ـ۱۷۲.

2. Shin Nomoto, "An Introduction to Abū Hātim al-Rāzī's Kitāb al-Iṣlaḥ", *Kitāb al-Iṣlaḥ*, by Abū Hātim Ahmad ibn Hamdān al-Rāzī, ed. by H. Minūchehr & Mahdī Mohaghegh, Tehran, 1998, pp.15-16.

۳. ابوحاتم رازی، *اعلام النّبوّة*، به کوشش غلامرضا اعوانی و صلاح الصاوی، تهران، ۱۳۵۶ش، ص ۱۴۶.

تاریکی اتّفاق بکردند، نور آتش را بزاد و تاریکی خاک را که همانا زمین باشد، آنگاه از آتش گرمی و خشکی زاده شد و از آب سردی و تری؛ پس، ازازدواج آنها همهٔ این جهان زاده شد. پس بنیاد گفتار مجوس در باورشان به دوگرایی از این جهت است.

ابوحاتم رازی در این باره، همچنین آورده است:[1]

و امّا آنچه که ملحد [: ابن‌زکریای رازی] دربارهٔ باور مجوس و جز ایشان به دوگرایی و از نصاری و سخنشان دربارهٔ مسیح آورده است از انبیاء نباشد، بلکه آن برآمده از بدعتگزاران در هر امّت است چنان که یادش بگذشت. پس دربارهٔ مجوس گفتیم که دلیل باورشان به دوگرایی و ترک آداب پیامبران، در موزنوش شاگرد فیثاغورس ریشه دارد که به کشور پارس وارد شد و وارطوس این سخن را از او بگرفت و مجوس را بدان خواند، پس پاسخش دادند. آنگاه، بدعت‌ها در میانشان زیاد گشت.

آنچه که مسلّم است، زرتشتیان در نخستین سده‌های اسلامی همچنان بر دوگرایی پای می‌فشردند و این نکته، به ویژه از رساله‌های جدلی و آنان همچون شکند گمانیک ویچار[2] و ماتیکان گجستک

---

۱. همو، همان، پیشین، ص ۱۶۰.

2. *Le troisième livre du Dēnkart*, Traduit du pehlevi par J. de MENASCE, Paris, 1973; *Škand-Gumānīk Vičār*, Texte pazand-pehlevi transcrit, traduit et commenté par J. de MENASCE, Fribourg, 1945, pp.84-112.

ابالیش[1] برمی‌آید. بدین‌سان، جای تعجّبی ندارد که ملل و نحل‌نگاران مسلمان هم مجوس را به دوگرایی‌شان می‌شناخته‌اند و حتّی متفکّران مسلمان متمایل به دوگرایی را به مجوس‌گرایی متّهم می‌نموده‌اند.[2]

سهروردی هم، چنین می‌نماید که به رغم توحید اشراقی‌اش، به ثنویّت فلسفی توجّهی ویژه داشته است و سخن او در رساله‌های کلمة التّصوّف[3] و الواح عمادی نیز تأییدی بر این مدّعا تواند بود:

و کانت فی الفرس أمّةٌ یهدون بالحقّ، و به کانوا یعدلون، حکماء فضلاء غیر مشبهةٍ المجوس، قد أحیینا حکمتهم النّوریة الشریفة الّتی المسمّی بحکمة الاشراق و ما سُبِقتُ إلی مثله (: در میان پارسیان گروهی بوده‌اند رهنمون به حقّ و ورزای عدل بدان، حکیمانی نامانند به مجوس که ما حکمت نوری شریف ایشان را که گواهش ذوق افلاطون و دیگر حکمای پیش از اوست در کتاب نامبردار به حکمة الاشراق زنده کردیم و در این کار کسی بر ما پیشی نجسته است).

---

۱. برای ترجمهٔ فارسی این رساله نک: صادق هدایت، *نوشته‌های پراکنده*، تهران، ۱۳۴۴ش، صص ۳۳۰ـ۳۴۲؛ آذر فرنبغ فرخزادان، *ماتیکان گجستک ابالیش*، ترجمهٔ ابراهیم میرزای ناظر، تهران، ۱۳۷۵ش، صص ۱۹ـ۲۷.

۲. برای نمونه بنگرید به سخن ابوزید بلخی (م ۳۲۲ ق) در کتاب *البدء و التاریخ* مقدسی (به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۹۰۱م، ج ۴، صص ۲۴ـ۲۵).

نیز نک: قاضی صاعد اندلسی، *التعریف بطبقات الأمم*، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اوّل، تهران، ۱۳۷۶ش، ص ۱۸۶ (: در نسبت دادن *طبّ روحانی* ابن‌زکریای رازی به دوگرایی او).

۳. شهاب الدّین یحیی سهروردی، *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ج ۴، ص ۱۲۸، بند ۵۵.

در الواح عمادی نیز شاهدیم که سهروردی آن دسته از «بزرگان ملوک پارسیان» را که بـه نـور تأیـید و ظـفر رسـیدند را از «مـجوس» و «ثـنویّه» نمی‌داند و دوگرایی را برآمده از روزگار گشتاسپ ذکر می‌کند.[1]

این سخن سهروردی با آنچه که مـتن‌های زرتشـتی در سـده‌های میانهٔ اسلامی دربارهٔ گشتاسپ در اختیار ما می‌نهند همخوانی ندارد؛ چرا که در این متن‌ها، به پیروی از سنّت اوسـتایی، از گشـتاسپ بـه عنوان نخستین پادشاهی یاد می‌شود که آیین زرتشت را پذیرفت و در راه گسترش آن از هیچ تـلاشی فـروگذار نـنمود. بـدین‌سان مـی‌توان پرسید که آیا شیخ اشراق براستی با منابع اصیل زرتشـتی سـر و کـار داشته و هـمان طـور کـه هـانری کُـربن مـی‌گوید از مـوبدان شـیز در آذربایجان الهام گرفته بوده است؟ یا آنکه آشنایی‌اش بـا آمـوزه‌های زرتشتی را به واسطه می‌توان دانست؟ در این صورت، آیا از فرقه‌هایی مانند ازدائیان و اهل حقّ به عـنوان مـنابع آشـنایی او بـا آمـوزه‌های زرتشتی می‌توان سخن گفت؟ به ویژه که با توجّه به جغرافیای پراکنش این فرقه‌ها در سدهٔ ششم هجری در آسیای صغیر نیز برخورد شیخ اشراق با آنها را محتمل می‌توان دانست. بی‌گمان، بررسی این مسئله نیازمند همسنجی دقیق آثار بر جای مانده از این فرقه‌ها با نوشته‌های سهروردی است و این کار از مجال این بحث خارج و از چارچوب امر پژوهیدهٔ ما در این گفتار بیرون است.

به هر حال، با دقّت در آنچه که سهروردی دربارهٔ مجوس می‌گوید، حتّی اگر نپذیریم که او از منابع اسماعیلی در این باره بهره گرفته بوده

---

۱. همو، *همان*، پیشین، ص ۶۹، بند ۹۳؛ *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، بـه کـوشش سیّد حسین نصر، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۳، صص ۱۸۴ ـ ۱۸۵.

است، زمینهٔ اسماعیلی سخن او را از نظر دور نمی‌توانیم داشت.

۲. اکنون می‌دانیم که در روزگار سهروردی از آخرین حضور جدّی مانویان در جهان اسلامی، دست‌کم دو سده گذشته بوده است. چه، ابن‌ندیم در حدود ۳۷۰ هجری تعداد آنها در بغداد را در حدود پنج نفر ذکر می‌کند، حال آنکه به روزگار معزالدّوله و در اوایل سدهٔ چهارم هجری در حدود سیصد نفر از آنها در بغداد بوده‌اند.[۱]

با این حال، چنان که پژوهش‌های جدید برنموده‌اند، در همین دو سده، حضور جدّی آموزه‌های مانوی در آثار متفکّران اسلامی را می‌توان بازجست.[۲]

---

۱. ابن‌ندیم، *الفهرست*، به کوشش م. رضا تجدّد، پیشین، ص ۶۰۰.

۲. در این باره، برای نمونه، به نوشته‌های محقّقانهٔ پیوفیلیپانی - رونکونی دربارهٔ کتاب‌های *گشایش و رهایش* ناصرخسرو و *امُّ الکتاب*، از آثار مورد توجّه اسماعیلیّهٔ آسیای مرکزی، می‌توان نگریست. نک: پیو فیلیپانی - رونکونی، «نکاتی چند دربارهٔ اصطلاحات فلسفی کتاب گشایش و رهایش»، *یادنامهٔ ناصر خسرو*، مشهد، ۱۳۵۵ش، صص ۴۳۷-۴۴۳؛

او در مقاله‌ای با عنوان ذیل به بررسی امُّ الکتاب، از آثار مورد توجّه اسماعیلیهٔ آسیای مرکزی همّت گماشته است:

Pio Filippani-Ronconi, "The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic Ismāʿīlīsm", *Ismāʿīlī Contributions to Islamic Culture*, ed. by S. H. Nasr, Tehran, 1976, pp.101-120.

گفتنی است که مؤلّف این مقاله، مترجم رسالهٔ *امُّ الکتاب* به زبان ایتالیایی نیز بوده و به همین دلیل، دربارهٔ آن به تحقیق جامعی دست یازیده است؛ تحقیقی که بنیادش بر فرضیهٔ بس بغرنج او در باب خاستگاه این رساله و چگونگی رسیدنش به آسیای مرکزی قرار دارد. به نظر فیلیپانی - رونکونی، رسالهٔ *امُّ الکتاب*، در اصل از فعالیّت‌های یک فرقهٔ مانوی / گنوستیک برآمده و با آموزه‌های مزدایی و کابالایی (: عرفان یهودی) درآمیخته بوده است؛ آن هم در محیطی آرامی / بین‌النّهرینی. این مؤلّف عقیده دارد که پس از تعقیب و آزار اعضای این فرقه توسط مسلمانان در سدهٔ دوّم هجری، گریز آنها به

←

در واقع، چنان که پیش از این هم گفته‌ام:

> در آثار سهروردی می‌توان گونه‌ای گرایش به شعوبی‌گری را تشخیص داد؛ به ویژه در استناداتش به حکمای فهلوی ایران باستان و در به‌کارگیری اصطلاحات آنها در نوشته‌های خود. اکنون می‌دانیم که پیش از او، بسامد اصطلاحات پهلوی و مانوی را مشخّصاً در آثار اسماعیلیان ایرانی می‌توان بازیافت؛ هر چند که سهروردی، بر خلاف آنها، کاربست صرفاً معرفتی چنین اصطلاحاتی را برنمی‌تابد و برآیندهای سیاسی این اصطلاحات را نیز پی می‌جوید؛ به ویژه با بهره‌گیری از اصطلاح «خورّهٔ کیانی».[1]

در پژوهش‌های جدید، بر الگوی مانوی دعوت اسماعیلی و همسانی

→

خراسان و آسیای مرکزی، این رساله را تحت تأثیر آموزه‌های بودایی نهاده است. البتّه، به نظر او، این عدّه بعدها اسلام را می‌پذیرند و متناظر با باورهای پیشین‌شان ــ که درهم آمیخته‌ای از آموزه‌های مکتب‌های یاد شده بوده ــ، به فرقه‌های تندرو شیعی (: غُلات) می‌پیوندند؛ به فرقه‌هایی همچون مغیریّه و خطابیّه؛ تا آنکه سرانجام در سده‌های پنجم و ششم هجری به کیش اسماعیلی می‌گروند؛ هر چند که هیچ یک از آموزه‌های بنیادی اسماعیلیّه را در *امُّ الکتاب* وارد نمی‌کنند؛ در رساله‌ای که همچنان در شمار آثار مورد توجّه آنها بوده است. برای خلاصه‌ای از آراء دیگر شرق‌شناسان دربارهٔ این کتاب نک: علی اشرف صادقی، «امُّ الکتاب و زبان آن»، یکی *قطره باران* (جشن‌نامهٔ استاد دکتر عبّاس زریاب خویی)، به کوشش احمد تفضّلی، تهران، ۱۳۷۰ش، صص ۶۰۵-۶۱۳.

همچنین به پژوهش زیر می‌توان نگریست که از بن‌مایه‌های مانوی اندیشهٔ ناصر خسرو قبادیانی بحث روشن و ارزنده‌ای دارد: ملیحه کرباسیان، «میراث ایران باستان در روشنایی‌نامهٔ ناصرخسرو»، در *خرابات مغان*، تهران، ۱۳۸۵ش.

۱. محمّد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، *حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی*، پیشین، ص ۱۲۵.

مراتب هفتگانهٔ دعوت اسماعیلی و طبقات مانوی تأکید شده است.[۱] قابل تأمّل است که عناصر پنجگانهٔ نور نزد مانی، که در نظام جهان‌شناختی مزدکی به سه عنصر کاهش یافتند،[۲] توسط چهار قدرت یاری می‌شدند که خود از سوی هفت وزیر احاطه شده و در درون حلقه‌ای از دوازده وجود روحانی حضور داشتند.[۳]

در دوران اسلامی هم، این آموزه‌ها به اَشکال گوناگون و به صورت تعبیرهای مختلف به حیات خود ادامه دادند. و چنان که گفتیم، در این میان، اسماعیلیّه در بازنمود آنها سهم عمده‌ای داشتند. پس پُر بیراه نیست که در در سدهٔ چهارم هجری، قصیدهٔ شاعر نامبردار اسماعیلی، ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی از معاصران ابویعقوب سجستانی را شاهدیم که در آن از هفت مرتبت عقل صادر از نور اوّل یاد شده است؛ و می‌دانیم که این مراتب هفتگانهٔ نور در سدهٔ پنجم هجری موضوع شرح های محمّد بن سرخ نیشابوری و ناصرخسرو قبادیانی می‌شود.[۴]

---

۱. نک: ملیحه کرباسیان، «میراث ایران باستان در روشنایی‌نامهٔ ناصرخسرو»، در *خرابات مغان*، پیشین، صص ۱۶۰ ـ ۱۶۱.

۲. در این زمینه نک: منصور شکی، «درست‌دینان»، *کشاکش‌های مانوی ـ مزدکی در ایران عهد ساسانی*، به کوشش ملیحه کرباسیان ـ محمّد کریمی، تهران، ۱۳۸۴ش، صص ۱۶۹ ـ ۱۷۵.

۳. در این زمینه نک:
A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944, pp.339-344.

۴. دربارهٔ این دو شرح و اختلاف آنها در این زمینه، مادلونگ بررسی محقّقانه و روشنگرانه‌ای دارد. نک:
W. Madelung, "Abū Yaʿqūb al-Sijistānī and the seven facultis of the Intellect", *Mediaeval Ismāʿīlī History and Thought*, ed. F. Daftary, Cambridge, 1996, pp.85-89.

اکنون می‌توان دریافت که با وجود چنین زمینه و بستری، چرا هیاکل النّور سهروردی نیز در طرح کلّی خود، در هفت هیکل، به پدیداری آن ایده‌ای همّت می‌گمارد که در جهت پیوند نفس با نورالانوار می‌کوشد و به بیان چگونگی پیوند روان آدمی با جهان نور در حالات مختلف خواب و بیداری و حتّی جنون می‌پردازد؛ ایده‌ای که در عین حال، پس‌زمینه و بستری ایرانی / گنوسی دارد؛ ایرانی در معنای زروانی / مانوی / ... آن؛ که بازتابش را مشخّصاً در هیکل‌های پنجم و ششم این رساله می‌توان دید؛ چنان که در هیکل پنجم از رسالهٔ هیاکل النّور از عالمی سخن می‌گوید که «عاهات و بلیّات بدو راه نیابد» و «محلّ بازگشت جان‌های پاک است و حرم ایشان است».[1]

در نظر شیخ اشراق، ساکنان چنین عالمی «پاک و مستغنی‌اند از دریدن پرده‌ها و ربودن طفل شیرخواره از دامن مادر مهربان و یتیم گردانیدن اطفال بی‌گناه به میراندن پدران و رنجانیدن جانوران و نصب کردن علم کافران و مرفّه داشتن جاهلان و معذّب داشتن عالمان».[2]

در هیکل ششم این رساله نیز شاهدیم که او معنای ظلمت را «نابود نور» می‌داند و در نگره‌ای مانوی، از «اژدهای ظلمت» سخن گفته و نفس‌های فاضل رهیده از تاریکی تن و هیکل و رها در فضا و سناء جبروت که از «شرفات ملکوت، اشراق نور حقّ بر ایشان آید» را توانا به دیدن چیزها بیند که «هیچ نسبت ندارد با دیدن جسم، چون از تاریکی برسد».[3]

۳. سهروردی در این قطعه آشکارا به جاودانگی فیض اشاره می‌کند. محمّد

---

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، *هیاکل النّور* (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل‌مظفّر)، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، پیشین، صص ۱۴۷-۱۴۸.

۲. همو، *همان*، پیشین.

۳. همو، *همان*، پیشین، متن عربی، ص ۱۰۱، ترجمهٔ کهن فارسی، ص ۱۵۳.

شریف هروی در انواریّه در شرح این عبارت می‌نویسد:[۱]

> مراد از حکمت در این مقام تشبّه به اِلٰه است در احاطهٔ معلومات و تجرّد از جسمانیات و انتشار فیوض و خیرات بر ما تحت... و عرض از ذکر این عبارت ردّ مذهب قومی است که می‌گویند که حکمت از افلاطون و ارسطو پیدا شده است و قبل از ایشان نبوده است، و این از نقصان عقل ایشان است، زیراکه چنانچه عنایت الهی اقتضا نموده است که هر ذی کمال به‌کمال خود برسد و لهذا آنچه در این عالم موجود شده است بهتر از آن ممکن نیست، همچنین اقتضا نموده است وجود شخصی راکه به تأیید الهی موافق ضابطه و قانوناتی که مطابق وضع زمانه باشد اصلاح اخلاق اهل عالم نماید. و مراد از «حجج و بیّنات» براهین و آیات و انبیا و اولیاست، شقّ قمر و کلام فصیح. و با عدم تعلّم معلوم اَخبار از احوال امم ماضیه و بیان جمیع علوم حکمت عملی و نظری و احیاء اموات و امثال آن مانند مَشی بر آب و حر در هوا و غیر ذلک. و خلاصهٔ کلام این است که در هر زمان شخصی که اعقل و اکمل اهل آن زمان باشد موجود می‌باشد، و آن شخص اگر شرع جدید بنا بکند به تأیید الهی، و دعوی نبوّت می‌کرده باشد، او را نبی و رسول گویند، و اگر تابع شریعت و ملّت و متقدّم بود و دعوی نبوّت نکند او را امام خوانند.

۴. شهرزوری در شرح خود، در توضیح این قطعه به آیات ۳۹ سورهٔ ملائکه (۳۵) ﴿هو الذی جعلکم خلائف فی‌الارض﴾ و ۳۰

---

۱. محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۱۰ ـ ۱۱.

سورهٔ بقره (۲) ﴿إنّی جاعلٌ فی‌الارض خلیفة﴾ و ۲۶ سورهٔ ص (۳۸) ﴿یا داود إنّا جعلناک خلیفة فی الارض﴾ استناد نموده است.[۱]

اهمیّت این استناد، آنگاه که بدانیم درگزارش‌های بر جای مانده از دعاوی سقینه بر سر انتخاب جانشین رسول گرامی اسلام (ص) بـه هیچ استناد قرآنی برنمی‌خوریم بیشتر خواهد بود.[۲]

گفتنی است که قطب‌الدّین شیرازی و هروی بدین آیات اشارتی ندارند و به صِرف یادکرد دائمی بودنِ این حضور، بسنده می‌کنند.[۳]

---

۱. شمس‌الدّین محمّد شهرزوری، شرح *حکمة الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۲۴ـ۲۵.

۲. در این باره نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، *امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت*، پیشین، صص ۳۴ـ۳۶.

۳. قطب‌الدّین شیرازی، شرح *حکمة الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۰؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۸؛ محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۱.



بند ۷

وَ الاِختِلافُ بَینَ مُتقَدِّمی الحُکَماء وَ مُتأَخِّریهِم إنَّما هُوَ فی الأَلفاظِ وَ اختِلافِ عاداتِهِم فی التَّصریحِ وَ التَّعریض. وَ الکُلُّ قائِلوُنَ بِالعَوالِمِ الثّلاثَةِ، مُتَّفِقوُنَ عَلَی التَّوحید، لا نِزاعَ بَینَهُم فی أُصُولِ المَسائِل.

و اختلافِ حکیمانِ پیشایند و سپسِ آنها در کلام، و ناسازیِ خویِ ایشان در آشکارگی و کنایه‌جویی است. و همهٔ آنها به جهان‌هایِ سه‌گانه باور دارند،(۱) بر توحید هم‌سُخَنند، و در اصولِ مسائل میانشان ستیزی نیست.(۲)

۱. شیخ اشراق در رسالهٔ فی اعتقاد الحکماء در این زمینه می‌نویسد:[۱]

و العوالم عند الحکماء ثلثة: عالم العقول و هو عالم الجبروت، و عالم النفوس و هو عالم الملکوت، و عالم الملک و هو عالم الاجرام (: و عالَم‌ها نزد حکماء بر سه‌اَند: عالَم عقول که همانا عالزم جبروت باشد، و عالَمِ نفوس که همانا عالَمِ ملکوت است، و عالَمِ مُلک که [همین] عالَمِ اجرام است).

به نوشتهٔ شارحان حکمة الاشراق، افلاطون حقّ اوّل (تع) را «عالَم

---

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، *رسالة فی اعتقاد الحکماء*، متن عربی و ترجمهٔ فارسی، با مقدّمه و ترجمهٔ محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۳ش، صص ۲۹، ۴۴، بند ۱۲.

ربوبیّت» خوانده است؛ پس تعداد عوالم چهار می‌شود، امّا از آنجا که عالَمِ جرمانی، محسوس است و به اثبات نیازی ندارد، برمی‌افتد.[۱]

در رسالهٔ هیاکل‌النّور در بیانی دیگر می‌خوانیم:[۲]

اعلم أن العوالم الثلاثة، عالم تسمیه الحکماء عالم العقل و العقل علی اصطلاحهم جوهر لا یقصد إلیه بالإشارة الحسیّة و لا یتصرّف فی الاجسام أیضاً. و عالم النفس و النفس الناطقة و إن لم تکن جرمانیة و ذات جهة إلا أنها تتصرف فی عالم الاجسام. و النفوس الناطقة تنقسم إلی ما یتصرّف فی السماویات، و إلی ما لنوع الانسان. و عالم الجسم و هو منقسم إلی أثیری و عنصری. (: بدان که عالم‌ها پیش اهل حکمت سه‌اند: یکی را عالم عقل گویند و عقل به نزد اهل حکمت و اصطلاح ایشان جوهری است مجرّد که به وی اشارت حسّی نتوان کرد و در اجسام تصرّف نکند. و یکی را عالَم نفس گویند و نفس ناطق، امّا اگرچه جرم و جرمانی و در جهات نیست، امّا تصرّف می‌کند در اجسام، و نفس‌های ناطق منقسم است هر یک به آنچه تصرّف می‌کند در سماویّات و به آنچه تصرّف می‌کند در نوع آدمی. و عالَم دیگر را عالَم جسم گویند و آن دو قسم است: یکی اثیری و دیگری عنصری).

۲. شهرزوری و قطب الدّین شیرازی از «اصول» به «قِدَم عالَم» و «درستی معاد» و «پایداری سعادت و شقاوت» و «آگاهی باری تعالی

---

۱. نک: شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة *الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۵ ؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۰ ؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۹ ؛ محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۲.

۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، *هیاکل النّور* (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل‌مظفّر)، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، پیشین، صص ۸۴، ۱۴۱.

به همهٔ امور» و «یکی بودن ذات و صفات او» و مانند اینها یاد کرده‌اند.[۱] بی‌گمان آنها در این برداشت، به نخستین سطرهای رسالهٔ فی اعتقاد الحکماء نظر داشته‌اند که سهروردی در مقام دفاع از حکیمان در مقابل تهمت ناروای دهری مذهب بودن و بی‌باوری به صانع و پیامبران و حشر و نشر و مرجع و معاد و پادافره و آسایش پس از مرگ می‌نویسد:[۲]

> والظّن یخطئ و یصیب. و هذا الظنّ خطأ فی حقّ أهل العلم من الحکماء المتألّهة، بل أهل العلم من أرباب الحقیقة یعتقدون بأنّ للعالم صانعاً، و هو واحدٌ فردٌ صمدٌ لم یتّخذ ﴿صاحبةً و لا ولداً﴾ وانّه حیّ عالمٌ سمیعٌ بصیرٌ موصوف بصفات الکمال من غیر تکثّر و تعدّد؛ و انّ الأنبیاء مأمورون من جهة اللّه تعالی بأداء ما وجب علیهم أداءه؛ و انّ العذاب و الراحة حقّ؛ و السعادة و الشقاوة حقّ ثابت لاحق للإنسان؛ و السعید یجد الراحة بعد الموت، و الشقی یجد العذاب بعد الموت؛ و انّ العالم ممکن الوجود، وکلّ ممکن الوجود یکون محدثاً باعتبار أنّه یتوقّف وجوده علیٰ غیره و لا یکون موجوداً بذاته، فاذن القدیم لا یکون إلّا ما لا یحتاج فی وجوده إلیٰ غیره و هو واجب الوجود عزّ و علا! هذا ذکر اعتقادهم علیٰ وجه

---

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۶؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۱؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۱۹.

۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، رسالة فی اعتقاد الحکماء، متن عربی و ترجمهٔ فارسی، با مقدّمه و ترجمهٔ محمّد کریمی زنجانی اصل، پیشین، صص ۲۰، ۳۵-۳۶، بند ۲.

الإجمال (: وگمان یا بر خطاست و یا بر صواب. و این گمانی خطا در حقِّ اهلِ علم از حکمایِ متألّه است، چراکه اهلِ علم از اربابِ حقیقت، برایِ جهان به صانعی معتقدند، و او واحدِ بی‌نیازی است که «نه همسری برگزیده است، و نه فرزندی».[1] و به راستی که زندهٔ آگاهِ شنوایِ بینایِ موصوف به صفاتِ کمال است بی‌آنکه تکثّر و تعدّدی پذیرفته باشد؛ و به راستی که پیامبران از سویِ خدای تعالیٰ مأمورند به برآوردنِ آنچه برآوردنش بر ایشان واجب است؛ و به راستی که پادافره و آسایش اموری برحقّند؛ و سعادت و شقاوت حقّی ثابتند که مر انسان را نصیب خواهند شد؛ و سعادتمند پس از مرگ به آسایش می‌رسد، و شقی را پس از مرگ پادافره است؛ و به راستی که جهان ممکن‌الوجود است، و هر ممکن‌الوجودی، حادث است به اعتبارِ آنکه وجودش متوقّف است بر غیرِ خود و به ذاتِ خود موجود نیست. پس، قدیمْ موجودی است که در وجودش به غیرِ خود نیازی ندارد و او همانا واجب‌الوجود عزّ و علا باشد. این بیانِ اعتقادِ ایشان به اختصار بود).

شهرزوری و قطب‌الدّین شیرازی در ادامه آورده‌اند که اختلاف حکیمان در «فروع» هم به اختلاف مآخذ ایشان بازمی‌گردد.[2] هروی

---

۱. سورهٔ جن، آیهٔ ۳.

۲. شمس‌الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۶؛ قطب‌الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، صص ۲۰-۲۱؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقّق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۱۹.

در توضیح این عبارت نوشته است:[۱]

غرض از ذکر این عبارت دفع اعتراضی است که وارد می‌شود در این مقام، و تقریر آن این است که چون جمیع حکمای فارس و یونان از حکمت [و] نبوّت نصیب تمام داشته‌اند و هر یک از ایشان به الهام ربّانی صاحب شریعت و ملّت بوده است، پس باید که در کلام ایشان اصلاً اختلاف نبود، زیرا که روی دل جمیع شارعان به جانب حقّ است، و در حقّ اختلاف معقول نیست، [زیرا] که جمیع حکما در اصول مسائل مانند وحدت واجب الوجود لذاته و قِدَم عالم و صحت معاد و امثال آن با یکدیگر متّفقند، و امّا در فرع به سبب اختلاف مأخذ، اختلاف که در کلام ایشان ظاهر می‌شود. این است تقریر کلام مصنّف. و تحقیق مرام در این مقام این است که اکثر قدمای حکما و بعضی از متأخّرین اکثر مسائل را به خلع بدن تحقیق می‌کردند، به این طریق که در هر مسئله از مسائل که ایشان را شک می‌شد خلع بدن نموده آن معنی را بعینه در الواح عالیه مشاهده می‌کردند، زیرا که مانع ادراک، نقوش محفوظه در الواح عالیّهٔ حواس و قوای بدنّیه است. پس چون حواس و قوا معطّل شوند باید که آن نقش ادراک نموده شود، و لهذا بعد از موت بدن جمیع اعمال حسنه و سیئه منکشف می‌گردد، کما قال اللّه تعالی: ﴿ فکشفنا عنک غِطاءک فبصرُک الیوم حدید﴾[۲] و ایضاً قال، عزّاسمه: ﴿ و من یعمل مثقال

---

۱. محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۱۱ ـ ۱۲.
۲. سورهٔ ق (۵۰)، آیهٔ ۲۲.

ذرّة شرّاً یره﴾.[۱] و بالجمله بعد از رجوع به بدن آن معنی را به طریق رمز بیان می‌فرموده‌اند، و چون فهمیدن معنی حقیقی کلام مرموز ار الفاظ به غایت دشوار است، بنا بر آن سامعان و متعلّمان در بیان معنی آن کلام اختلاف نموده‌اند. و از این تقریر معلوم شد که اختلاف در اصل معنی نیست بلکه در ادراک آن معنی از الفاظ است. و ضعفا معانی را از الفاظ طلب می‌کنند و اقویا الفاظ را برای معانی می‌خواهند.

۱. سورهٔ الزلزلة (۹۹)، آیهٔ ۸.

بند ۸

وَ المُعَلِّمُ الأَوَّلُ، وَ إِن کانَ کَبیرَ القَدر، عَظیمَ الشَّأن، بَعیدَ الغَور، تامَّ النَّظَر، لا یَجُوزُ المُبالَغَةُ فیهِ عَلی وَجهٍ یُفضی إلیَ الإزراءِ بِأُستاذَیهِ.

و نخستین آموزگار(۱) راگر چه ارجی است بزرگ، جاهی است سترگ، ژرف‌بین است [و] نگرشی ناکاسته دارد، امّا روا نیست بر او چنان گزافه رود که شرفِ استادانش فرو بِهِلَد.(۲)

۱. منظور ارسطو است.

۲. همچنان که شهرزوری و در پی او قطب الدّین شیرازی گفته‌اند، سهروردی در اینجا در نقد سخن ابن‌سینا در آخر منطق شفاء، چنین گفته است.[۱]

به نوشتهٔ شهروزری، ابن‌سینا در بزرگداشت ارسطو و کوچک شمردن افلاطون نوشته بوده است:

و أمّا الاقیسیّة، فإنّا ما ورثنا عن الأوائل و من تقدّمنا إلاّ أموراً

---

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة *الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۶؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۱؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، صص ۱۹ـ۲۰.

جملية و اقناعات و ضوابط غير مفصّلة. و أمّا تفصيلها و بسطها و تحريرها و إفرادُ كلّ قياس بشروطه و ضروبه و تمييز المنتج عن العقيم، إلى غير ذلك من الأحكام و الأحوال، فهو أمر قد كددنا أنفسنا فيه باللّيل و النّهار و أسهرنا أعيننا و بذلنا جهدنا و طاقتنا حتّى استقام على هذا الأمر. فإن وقع لأحد ممّن يأتى بعدنا فيه زيادة و إصلاح فليصلحه أو خلل فليَسُدَّه. انظرو معاشر المتعلّمين هل أتى بعده أحد زاد عليه و أظهر فيه قصوراً و أخذ عليه مأخذاً مع طول المدّة و بعد العهد، بل كان ما ذكره هو التامّ الكامل و الميزان الصّحيح و الحقّ الصّريح. و أمّا أفلاطون الإلهيّ، فإن كانت بضاعته من الحكمة ما وصل إلينا من كتبه و كلامه، فلقد كانت بضاعته من العلم مزجاة.

بند ۹

وَ مِن جُملَتِهِم جَماعَةٌ مِن أهلِ السَّفارة وَالشّارِعينَ، مِثلُ أَغاثاذيمُونَ، وَ هِرمِسَ، وَ إسقِلبيوُسَ وَ غَيرِهِم.

و از ایشان است گروهی از پیام‌رسانان و شارعان، همچون آغاثاذیمون و هرمس و اسقلبیوس و جز آنها.(۱)

۱. در تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، به جریانی برمی‌خوریم که فلسفهٔ یونانی را در ذاتِ خود، چیزی جز حکمت انبیاء بنی‌اسرائیل و به ویژه سلیمان نبی(ع) نمی‌داند و بر آن است که یونانیان با میراث بردن این حکمت، سرچشمهٔ راستین آن را فراموش کرده‌اند. تا آنجا که من بازجُسته‌ام، رشدِ چنین آموزه‌ای در دوران اسلامی، در جریانِ انحلالِ هویّت حکما و فیلسوفان تمام عالم در هویّتی جدید با منشاء سامی / عربی ریشه دارد؛ و گویا یهود اسکندریّه، و بعدها، متألّهان قدیم نصاری هم بنا به مصالح سیاسی / فرهنگی‌شان، به نشر این آموزه اهتمام داشته‌اند. البتّه، ناگفته پیداست که این دعاوی با سنّت‌های تاریخی حکمت یونانی توافقی ندارد؛ و اصرار بر آن در فضای ایجاد شده در دوران پس از فتوحات عربی، بیشتر به دلیل جستجوی دستاویزی بوده است جهت رخصت اشاعهٔ تعالیم حکمی و علوم عقلی، به ویژه در تمدّن ایرانی.

اکنون می‌دانیم که متفکّران گنوستیک به عنوان خردگرایانی با منشاء و هویّتِ ایرانی، بیشترین سهم را در اشاعهٔ چنین آموزه‌ای داشته‌اند؛ و از میان آنها، به ویژه

از اسماعیلیّه باید یاد کرد. چنان که نخستین داعیان اسماعیلی همچون ابوحاتم رازی (م ۳۲۲ ق) به تفصیل بدان پرداخته‌اند.[۱]

بی‌گمان، سهروردی هم در این بند، وام‌دار آموزه‌های اسماعیلی در این باره بوده است.

---

۱. نک: ابوحاتم رازی، *اعلام النّبوّة*، به کوشش غلامرضا اعوانی و صلاح الصاوی، پیشین، صص ۲۷۳ـ۲۹۲.

بند ۱۰

وَ المَراتِبُ كَثيرَةٌ، وَ هُم عَلى طَبَقاتٍ، وَ هِيَ هذِهِ:
حَكيمٌ إلَهِيٌّ مُتَوَغِّلٌ فى التألُّهِ عَديمُ البَحثِ؛ حَكيمٌ بَحّاثٌ عَديمُ التَّألُّهِ؛
حَكيمٌ إلَهِيٌّ مُتَوَغِّلٌ فى التَّألُّهِ وَ البَحثِ؛
حَكيمٌ إلَهِيٌّ مُتَوَغِّلٌ فى التَّألُّهِ مُتَوَسِّطٌ فى البَحثِ أَو ضَعيفُهُ؛
حَكيمٌ مُتَوَغِّلٌ فى البَحثِ مُتَوَسِّطٌ فى التَّألُّهِ أو ضَعيفُهُ؛
طالِبٌ لِلتَّألُّهِ وَ البَحثِ؛ طالِبٌ لِلتَّألُّهِ فَحَسبُ؛ طالِبٌ لِلبَحثِ فَحَسبُ.

و پايگانِ [ايشان] فراوان است، و بر اين رسته‌هايند:(۱) حكيمِ الهيِ چيره‌دست در يزدانگونگى(۲) و فروگذارِ پژوهش؛(۳) حكيم پژوهندهٔ فروگذارِ يزدانگونگيِ؛ حكيمِ الهيِ چيره‌دست در يزدانگونگى و پژوهش؛(۴) حكيمِ الهيِ چيره‌دست در يزدانگونگى و ميان‌مرتبه يا كوته‌دست در پژوهش؛
حكيم‌چيره‌دست در پژوهش و ميان‌مرتبه يا كوته‌دست در يزدانگونگى؛
جويندهٔ يزدانگونگى و پژوهش؛
جويندهٔ بسنده‌گر به يزدانگونگى؛ جويندهٔ بسنده‌گر به پژوهش.

۱. شارحان حكمت اشراقى هم‌بر طبقات دهگانهٔ اين حكما تأكيد دارند.[1]

---

۱. نک: شمس الدّين محمّد شهرزورى، *شرح حكمة الاشراق*، به كوشش حسين ضيائى،
←

۲. در این ترجمه، به پیروی از ناصرخسرو قبادیانی (م ۴۸۱ ق) «متألّه» را «یزدانگونه» برنمودم. او در جامع الحکمتین آورده است:[۱]

> و متألّهان فلاسفه گفتند: ما به علم و حکمت مطالب خویش را مانند خدا کنیم، از بهر این خویشتن را «متألّه» گفتند یعنی خدا شونده.

کاربستِ فراوان اصطلاح «متألّه» در آثار شیخ اشراق، از اهمیّت آن در آموزه‌های سهروردی خبر می‌دهد. چنان که سهروردی، آنگونه که از نخستین بند رسالهٔ فی اعتقاد الحکماء برمی‌آید، در دفاع از حکمای متّصف به این صفت سخت می‌کوشیده است.[۲]

پیش از این، چگونگی کاربست واژهٔ «تألّه» در شماری از مهم‌ترین آثار حکمی و تاریخی تا روزگار سهروردی را نشان داده‌ام و برنموده‌ام که سهروردی در نحوهٔ کاربست این واژهٔ تحت تأثیر ابن‌سینا بوده است.[۳]

گفتنی است که سهروردی در رسالهٔ فی اعتقاد الحکماء از «حکمای متألّه» به «ارباب حقیقت» یاد کرده است[۴] و در رسالهٔ پرتونامه آنان را

پیشین، ص ۲۸؛ قطب‌الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۲؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقّق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۲۰؛ محمّد شریف هروی، انواریّه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۲.

۱. ناصر خسرو قبادیانی، جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمّد معین، پیشین، ص ۹۹.

۲. شهاب‌الدّین یحیی سهروردی، رسالة فی اعتقاد الحکماء، متن عربی و ترجمهٔ فارسی، با مقدّمه و ترجمهٔ محمّد کریمی زنجانی اصل، پیشین، صص ۱۹ـ۲۰، ۳۵ـ۳۶.

۳. نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «تألّه به روایت مهمترین متن‌های تاریخی و حکمی تا روزگار سهروردی»، حکمت اشراقی، ایران باطنی و معنویّت عصر جدید، تهران، ۱۳۸۶ش.

۴. شهاب‌الدّین یحیی سهروردی، رسالة فی اعتقاد الحکماء، متن عربی و ترجمهٔ فارسی، با مقدّمه و ترجمهٔ محمّد کریمی زنجانی اصل، پیشین، صص ۲۰، ۳۵، بند ۲.

«حکیمان روشن روان»[۱] و «حکیمان نورانی الهی» خوانده است.[۲]

شارحان حکمت اشراقی هم تألّه را به این معانی گرفته‌اند: «علم ذوق و انوار الهیّه»؛[۳] «حکمت ذوقیّه»؛[۴] «تفکّر و تذکّر در ذات و صفات باری تعالی».[۵]

۳. شهرزوری و در پی او قطب‌الدّین شیرازی، و در پی او هروی، منظور شیخ اشراق از این دسته از حکما را بیشتر انبیاء و اولیاء از مشایخ تصوّف همچون بایزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری و حسین بن منصور حلّاج و مانند ایشان دانسته‌اند.[۶]

مراجعه به آثار سهروردی نیز نشان می‌دهد که او این مشایخ را بس گرانقدر می‌دانسته است؛ چنان که در کتاب **تلویحات** نیز در بیان گفتگویی که در خلسه‌ای خواب‌گونه با ارسطو داشته است، به صراحت می‌آورد که معلّم اوّل از کنار نام فیلسوفان برجسته بی‌توجّه رد می‌شود، امّا یادکردِ بایزید و سهل تستری و مانند آنان، او را شاد کرده و اینان را حکیمان راستینی می‌خواند که به جستجوی علم

---

۱. همو، مجموعهٔ *مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش سیّد حسین نصر، پیشین، ج ۳، ص ۷۱، بند ۸۱.
۲. همو، *همان*، پیشین، ج ۳، ص ۸۱، بند ۹۳، به نقل از پی‌نوشت سطر ۷.
۳. شمس‌الدّین محمّد شهرزوری، شرح *حکمة الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۳۰.
۴. قطب‌الدّین شیرازی، شرح *حکمة الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۲؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۲۱.
۵. محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۲.
۶. نک: شمس‌الدّین محمّد شهرزوری، شرح *حکمة الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۸؛ قطب‌الدّین شیرازی، شرح *حکمة الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۲؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۲۱؛ محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۲.

حضوری اتّصالی شهودی برآمده و از علایق مادی مجرّد رهیده‌اند.[۱] دفاع سهروردی از شطحیات حلّاج و بایزید در رسالهٔ **لغت موران** و توجّه او به نقل سخنان بایزید در رساله‌های **الواح عمادی**[۲] و **بستان القلوب** و ذکر اشعار و سخنان حلّاج در رساله‌های **فی اعتقاد الحکماء** و **کلمة التّصوّف**[۳] و دیگر مشایخ صوفیه نیز از همدلی شیخ اشراق با آنها حکایت می‌کند. بدین‌سان، بی‌سبب نیست که در رسالهٔ **پرتونامه** نیز، در ادامهٔ سنّت اسماعیلیانی همچون ابویعقوب سجستانی (کشتهٔ حدود ۳۸۶-۳۹۳ق)، ولایت را مکمّل نبوّت می‌داند و شخص ولی را به کمال رسانندهٔ تلاش شارع برای نجات و رستگاری نهایی نفس[۴] و بدین‌سان، دربارهٔ نیاز برخی انبیاء به «بعضی محقّقان روشن‌روان» سخن می‌گوید و مشایخ تصوّف را بر انبیاء بنی‌اسرائیل ارج می‌نهد:[۵]

---

۱. شهاب‌الدّین یحیی سهروردی، *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۱، ص ۷۴، بند ۵۵.

۲. برای این رساله‌ها به ترتیب نک: همو، *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش سیّد حسین نصر، پیشین، ج ۳، صص ۳۰۹، ۱۲۸، ۳۷۱، ۳۷۴، ۳۷۶-۳۷۷.

۳. برای رساله‌های *الواح عمادی* و *لغت موران* و *صفیر سیمرغ* و *بستان القلوب* و *رسالة الابراج* به ترتیب نک: همو، *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش سیّد حسین نصر، پیشین، ج ۳، صص ۱۲۸، ۱۷۶، ۲۹۷، ۳۰۲، ۳۲۸، ۳۷۰، ۳۷۷، ۴۶۵.
برای *فی اعتقاد الحکماء* نک: همو، *رسالة فی اعتقاد الحکماء*، متن عربی و ترجمهٔ فارسی، با مقدّمه و ترجمهٔ محمّد کریمی زنجانی اصل، پیشین، صص ۲۵، ۴۰، بند ۷.
برای *کلمة التّصوّف* نک: *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ج ۴، صص ۱۱۱، ۱۳۹.

۴. دربارهٔ رأی سجستانی نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، *اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی*، پیشین، صص ۱۳۷ - ۱۵۶؛
P. E. Walker, *Abū Ya'qūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*, London, 1996, pp.77-83.

۵. همو، *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش سیّد حسین نصر، پیشین، ج ۳، ←

و نبی را شرایط است: یکی آنکه مأمور باشد از عالم اعلی به ادای رسالت، و این یک شرط خاصّ است به انبیاء. و باقی چون خرق عادات وانذار از مغیبات و اطلاع بر علوم بی‌استاد، نیز شاید که اولیا را و بزرگان حقیقت را باشد و لازم نیست که هر یک از انبیاء در حقائق به طبقهٔ علیا باشد، که بسیاری از محقّقان و علمای این امّت هم چون ابوبکر و عمر و عثمان و علی و حُذیفه و حسن بصری و ذوالنوّن مصری و سهل تستری و بایزید و ابراهیم ادهم و جُنید و شبلی ــ رضوان اللّه علیهم اجمعین ــ و امثال ایشان، بر انبیاء بنی‌اسرائیل به علوم افزوده باشند. و حاجت موسی به خضر ــ علیه السّلام ــ ظاهر حال گواهی می‌دهد که شاید که پیغامبر را، بلکه شارع را به بعضی محقّقان روشن‌روان حاجت افتد. و غیر مشهور است استفادت داود از لقمان. و اگر چه این نَمط حجّت نیست، برهان منع نمی‌کند این معنی را.

واپسین شارح هیاکل النّور هم در این زمینه، به سخن فخرالدّین رازی استناد کرده است:[۱]

فخرالدّین رازی گوید که انتقال از اوّلیات به نظریّات به غیر تعلیم معلّم و ارشاد مرشد و قول قایل ممکن است. اگر انسان به غیر تعلیم معلّم از نفس خود ادراک چیزی کند، آن حدس است و این استعداد

→

صص ۷۵ـ۷۶.

۱. ملاّ قاسم علی اخگر حیدرآبادی، *نهایة الظهور*، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۵ش، دفتر اوّل، صص ۲۴۸ ـ ۲۴۹.

در انسان متفاوت است. بعض مردم صرف کنند طول عمری در مسئله‌ای و حلّ آن متعذّر باشد و گاهی به غیر فکر حصول آن میسّر شود و گاهی در ادنی توجّه ذهن حاصل آید؛ و چون در این درجات متفاوت‌اند و مراتب مختلف بالقوّة و الضعف و اقلّ و اکثر، پس بعید نیست که نفس بالغه به درجات قصویٰ در قوّت و سرعت استعداد ادراک حقایق مختلفه باشد تا اینکه انسان محیط علم شود به حقایق اشیاء به غیر طلب و شوق، بلکه ذهن او می‌برد به نتایج به غیر مزاولت او و باز از این نتایج واصل و متواصل گردد به غایت مطالب انسانیّه و نهایات درجات بشریّه و این قوّت مسمّی است به قدسیّه.[1] و چون در انسان این قوت قدسیّه ودیعت است، بدین قوّت متّصل شود به عقول مفارق و نفوس سماوی و متنقّش شود به چیزها و نقش‌ها که در عقل و نفس مرتسم است و ادراک مغیبات حاصل شود.

۴. شهرزوری، و در پی او قطب‌الدّین شیرازی، این دسته از حکما را از کبریت احمر کمیاب‌تر دانسته‌اند و تصریح می‌کنند که از میان قدما و متأخّرین کسی را به این صفت نمی‌شناسند مگر شیخ نوراندیشان ایران را.[2]

امّا هروی با سخن قطب‌الدّین شیرازی چنین مناقشه نموده است:[3]

و از این کلمات لازم می‌آید که مصنّف افضل باشد از اکثر

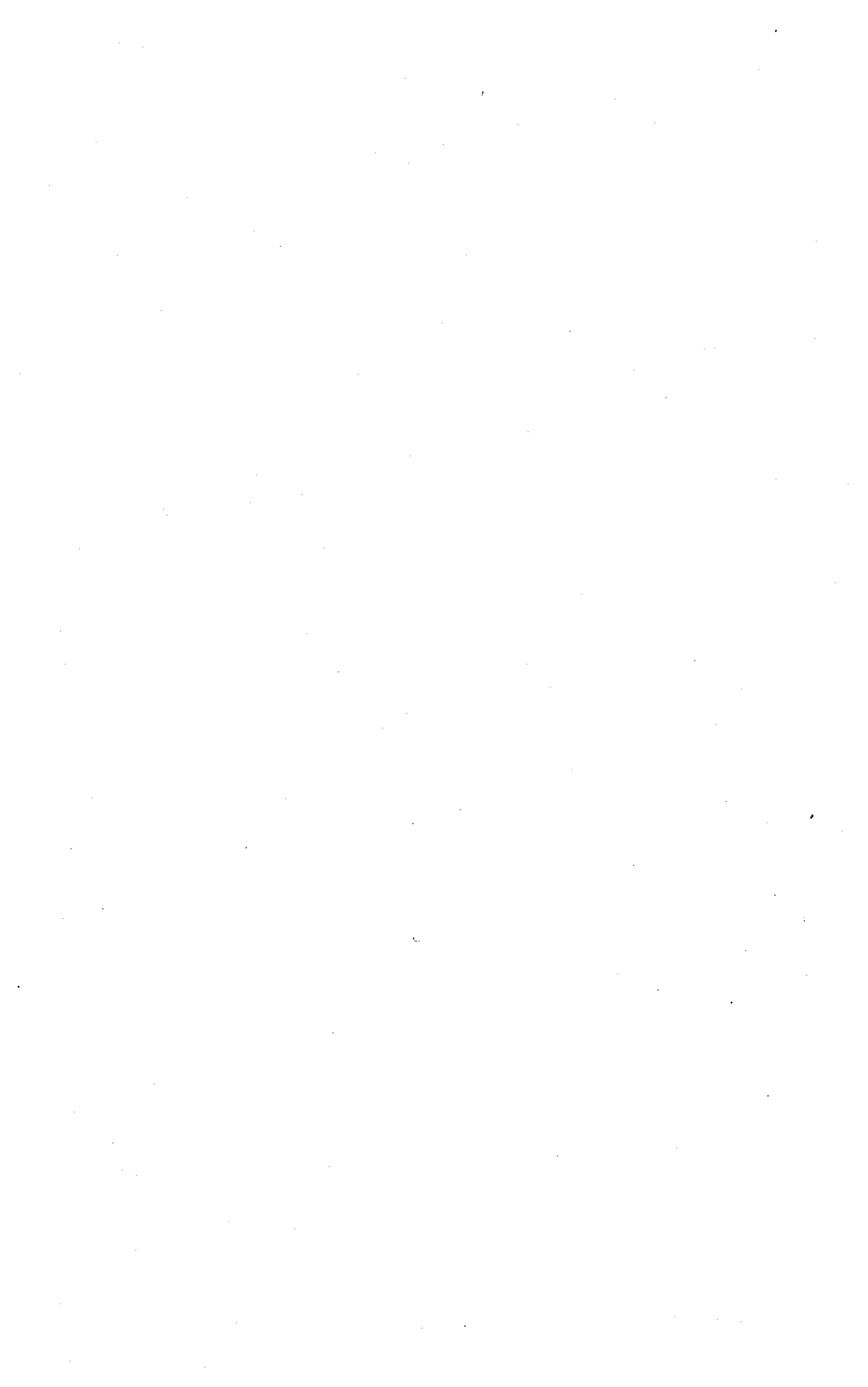
---

۱. فخرالدّین محمّد بن عمر رازی، *المباحث المشرقیّة*، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۳ ق، ج ۱، صص ۳۵۳-۳۵۴.

۲. شمس‌الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة *الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۸؛ قطب‌الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۳؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبدالله نورانی، پیشین، ص ۲۱.

۳. محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۳.

انبیا و اولیا، زیرا که مذکور شد که اکثر انبیا و اولیا متوغّل در تألّه عدیم البحث بوده‌اند، و این معقول نیست، و گنجایش دارد که در جواب گفته شود که مصنّف، قدّس سرّه، اگر چه متوغّل در تألّه بود ولیکن توغّل انبیا در تألّه بیشتر از او بوده است، چه در متوغّلین در تألّه مراتب غیر متناهی است، زیرا که معلومات الهی غیر متناهی است.



بند ۱۱

فَإنِ التَّفَقَ فی الوَقتِ مُتَوَغِّلٌ فی التَّألُّهِ وَ البَحثِ، فَلَهُ الرِّیاسَةُ،
وَ هُوَ خَلیفَةُ اللّهِ؛ إن لَم یَتَّفِق، فَالحَکیمُ المُتَوَغِّلُ فی التَّألُّهِ عَدیمُ البَحثِ،
وَ هُوَ خَلیفَةُ اللّهِ.

پس هرگاه که دست دهد چیره‌دستی در یزدان‌گونگی و پژوهش، فرمانروایی از آنِ اوست و جانشینِ یزدان خواهد بود؛ و اگر چنین دست ندهد، پس حکیمِ چیره‌دست در یزدان‌گونگی و فروگذارِ پژوهش جانشینِ یزدان شود.(۱)

۱. آیین سیاسی مطلوب سهروردی را در فصل نهایی بیشتر رساله‌های حِکمی او می‌توان یافت. همچنین، در مقدّمه و متن برخی از این رساله‌ها می‌بینیم که سهروردی، ضمن بحث از غایت حکمت، به بیان نقش «حکیم متألّه» در حکومت نیز می‌پردازد؛ از آن جمله است در:

حکمة الاشراق، مقالهٔ پنجم از قسمت دوّم (: فی المعاد و النبوّات و المنامات) و فصل پنجم این مقاله (: فی بیان سبب الانذرات و الاطلاع علی المغیبات)؛

التلویحات، مورد چهارم از علم سوّم (:فی النبوّات و الآیات

و المنامات و نحوها) و به ویژه تلویح دوّم آن (:فی سبب افعال خارقة للعادة)؛

المشارع و المطارحات، مشرع هفتم از علم سوّم (:فی الادراک و علم واجب الوجود و المفارقات و بقاء النفس و السعادة و ما یتعلّق به) و به ویژه فصل سوّم (:فی کیفیة ظهور المغیبات) و فصل ششم آن (: فی سلوک المتألّهین).[1]

در واقع، به تعبیر درست دکتر حسین ضیایی:

موضوع اصلی هر یک از فصل‌های نامبرده، عبارت است از اینکه از طریق ریاضت‌های بدنی و روحانی، خلع بدن، تقلیل شواغل حواسّ ظاهر، و غیره، موضوع مُدرک قابلیّت درک انوار الهی را می‌یابد و قدرتی کسب می‌کند که مجازاً به نور بیان شده است.[2]

در فصل پایانی رسالهٔ فارسی پرتونامه هم در این باره نکات مهمّی آمده است:

بدان که چون هر یکی از مردم به همهٔ کارها و مهمّات خویش قیام نتواند نمود ... پس شارعی ضروری است ... مؤیّد از عالم نور و جبروت. و او متخصّص باشد به افعالی که مردم از آن عاجز باشند، و اگر نه سخن او نشنوند و او را معارضت و

---

۱. دربارهٔ *حکمة الاشراق* نک: شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، پیشین، ج ۲، صص ۲۳۶-۲۳۹؛
دربارهٔ *تلویحات* نک: *همان*، ج ۱، صص ۹۶-۹۹؛
دربارهٔ *مشارع و مطارحات* نک: *همان*، ج ۱، صص ۴۹۳-۴۹۶، ۵۰۰-۵۵۰.

۲. حسین ضیائی، «سهروردی و سیاست، بحثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفهٔ اشراق»، *ایران‌نامه*، سال نهم، شمارهٔ ۳، واشنگتن، تابستان ۱۳۷۰ش، ص ۴۰۱.

> مزاحمت نمایند ... کسی که نفس او به نور حقّ و ملای اعلی روشن شود، و آن نور اکسیر علم و قدرت است، [پس] عجب نباشد که مادّت عالم مسخّر او شود و از روشنی روان او سخنش در ملای اعلیٰ مسموع باشد ... .[۱]

واپسین شارح هیاکل النّور هم در این زمینه، با بهره‌گیری از سخن قطب الدّین شیرازی، سخنی طُرفه دارد:[۲]

> و همچنین است هر که مستشرف و مستضأت به نور اللّه گردد، طاعت او می‌کنند همهٔ اکوان و فرمان‌بر او می‌شوند قدّوسین.[۳] پس خوشا کسی که از ظلمت طبیعت هیولانیّه خلاص یابد و به سلطنت باطنهٔ روحانیّه رسد و از رذایل جسمانیّه به فضایل عقلیّه پیوندد و ترقّی کند بر عالم ملکوت در سلک سکّان جبروت و تصرّف نماید در عنصریّات، تصرّف ملاّک در املاک.[۴]

کارهای خارق العادهٔ چنین شخصی برآمده از چنان درکی است و از منظر «آیین سیاسی اشراقی»، او در مقام «حاکم حکیم» یا «رئیس مدینه» می‌باید که «صاحب کرامات» باشد تا اهل مدینه با دیدن کراماتش از وی فرمان برند؛ چنان که در این بند رسالهٔ هیاکل النّور به این معنی تصریح شده است:

---

۱. *همان*، ج ۳، صص ۷۵ـ۷۷.
۲. ملاّ قاسم علی اخگر حیدرآبادی، *نهایة الظهور*، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، پیشین، دفتر اوّل، ص ۵۲.
۳. نک: قطب الدّین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۶؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۴.
۴. برای این قطعه، با اندکی اختلاف نک: همو، *همان*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۶؛ به کوشش محقّق و نورانی، صص ۴ـ۵.

و قد تطرب النّفوس النّاطقة طرباً قدسیاً، فیشرق علیها نور الحق الأوّل؛ و لما رأیت الحدیدة الحامیة تتشبه بالنّار لمجاورتها و تفعل فعلها فلا تتعجب من النفس استشرقت و استنارت، و استضاءت بنوراللّه تعالی، فأطاعتها الانوار طاعتها للقدیسین[1] (: و باشد که نفوس متألّهان و پاکان طرب گیرد به واسطهٔ اشراق نور حقّ عزّ و علا، و عنصریّات ایشان را مطیع و خاضع گردند به سبب تشبّه ایشان با عالَم ملکوت، همچون آتش که متشبّه نمود به آتش و فعل آتش از سوزندگی و غیره، اگرچه حال آهن اقتضاء نمی‌کند. و چون که در آهن این حال مشاهدت کرده شود، عجب نباید داشتن از نفسی که مستشرق و مستغنی گردد به نور حقّ سبحانه و تعالیٰ، آنگاه اکوان او را طاعت دارند، همچنان که طاعت قدسیان دارند[2]).

در رساله‌های دیگر سهروردی نیز نظیر این مباحث را دربارهٔ خلافت الهی در زمین و نقش نفوس پاکان و نفوس مرتبط با به «عقل فعّال» می‌توان یافت.[3] و گفتنی است که فصل‌های نهایی آنها به نَمَط‌های نهم و دهم اشارات و تنبیهات ابن‌سینا می‌ماند.

می‌دانیم که عنوان نَمَط نهم از اشارات «فی مقامات العارفین» است و عنوان نَمَط دهم «فی اسرار الآیات». ابن‌سینا با طرح این دو نَمَط در اشارات، ضمن گشودن باب جدیدی در فلسفهٔ ایرانی / اسلامی، به

---

۱. شهاب‌الدّین یحیی سهروردی، *هیاکل النّور*، پیشین، متن عربی، ص ۱۰۳.
۲. *همان*، ترجمهٔ کهن فارسی، ص ۱۵۵.
۳. همو، «الالواح العمادیّة»، *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ج ۴، ص ۹۸؛ همو، «الواح عمادی»، *مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق*، به کوشش سیّد حسین نصر، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۴.

مسئلهٔ نظری اتّصال با عقل فعّال نزد فیلسوفان پیش از خود، و به ویژه ابونصر فارابی، حیات تازه‌ای داد[1] و با افزودن کاربستی سیاسی به این ایده، در آخرین سطرهای الاهیّات شفاء، «امام» را به مثابه انسان کامل و سلطان معنوی جهان معرّفی نمود.[2] او در بحث «مقامات عارفین»، "زاهدان" و "عابدان" و "عارفان" را از هم جدا کرد، در حالی که سهروردی از «حکمای متألّه» تعبیر جامع‌تری ارائه داد و با «خلیفة اللّه» دانستن رئیس مدینه در هر عصری، از بحث به ظاهر عرفانی ابن‌سینا پا فراتر نهاد. چه، به زعم سهروردی، حکومت یا ریاست مدینه و تألّه می‌توانستند با هم در شخصی یگانه ظاهر شوند که همانا «خلیفة اللّه» باشد. در عین حال، ابن‌سینا در پی بیان دلایل «طبیعی» خوارق عادات و کرامات بود، امّا سهروردی چنین کارهایی را از تجربهٔ واقعی خلیفة اللّه خویش در «عالَم خیال» می‌دانست، چرا که در نظرش تجربهٔ اشراقی تجربه‌ای واقعی بود.[3] پس، با طرح «خلیفة

---

۱. ابن‌سینا، *التنبیهات و الاشارات*، به کوشش محمود شهابی و علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۳۹ش، صص ۱۵۱ ـ ۱۷۰؛ همو، *همان*، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۴۹۳ به بعد.

۲. این ایده به «حکیم متألّه» ذکر شده در مقدّمهٔ حکمة *الاشراق* شباهت بسیار دارد. نک: *الشفاء (الالهیّات)*، به کوشش جورج قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ق، صص ۴۵۱-۴۵۵.

همچنین، برای پژوهش در خور نگرشی که با رهیافتی کربنی و با توجّه به زمینهٔ گنوستیک آموزه‌های سیاسی ابن‌سینا، از آنها بحث کرده، نک:

James W. Morris, "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. by C. E. Butterworth, Princeton, 1992, pp.152-198.

۳. بنای فلسفهٔ اشراق بر «علم حضوری» گذارده شده است. سهروردی در مقدّمهٔ حکمة *الاشراق*، با استفاده از اصطلاحاتی مانند «خلوات و منازلات» و در نهایت «مشاهدهٔ

←

اللّه» بودن «رئیس مدینه»، خود را در ادامهٔ همان جریانی قرار داد که اکنون از آن به «گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی» یاد می‌شود و سازهٔ حاکم بر آراء سیاسی بسیاری از متفکّرانش عبارت بود از تهی ندانستن عالم وجود از حجّت خداوندی[1] در مقام رئیس مدینه و برخورداری رئیس مدینه از عصمت یا فرّهٔ ایزدی،[2] و پیوند او با عقل فعّال، و غیر فاضله خواندن حکومت عاری از چنین حجّتی و ناروا دانستن همکاری با چنین حکومتی.[3] و می‌دانیم که ایده‌های بنیادین چنین

←

اشراقیّه» به مبانی نوین روش فلسفهٔ اشراقی اشاره می‌کند؛ و این بدان معناست که در نظر او، دریافت یا اکتساب اصول اوّلیّهٔ ایدهٔ فلسفی، شامل، امّا نه منحصر به بدیهیّات (: اصل تناقض، اصل طرد شقّ ثالث، اصل تساوی و نفی مضاعف و ...) است. شناخت اوّلیّهٔ انائیّت در حمل ادراک بر موضوع باشد، یعنی تشخیص موضوع مُدرک و تعمیم آن بر «تویی»، «اویی» و «منی»؛ و نیز، علم باری‌تعالیٰ، «علم حضوری» است و نه «حصولی»، و بلاواسطه است بدون امتداد زمانی، و متحیّز در مکان سه بعدی نیست. نک: شهاب‌الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ *مصنّفات شیخ اشراق*، پیشین، ج ۲، صص ۹-۱۳.

سرچشمه‌های این بحث را نزد ابوالبرکات بغدادی نیز می‌توان یافت. نک: *المعتبر*، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۷ق، ج ۱، صص ۸، ۴۰-۴۶.

۱. که در نظر امامیّه و اسماعیلیّه همان «امام» باشد.

۲. چنان که حدیث‌های مسئلهٔ «ان الارض لا تخلوا من حجّة»، بیشترین حجم کتاب *کافی* کلینی را به خود اختصاص داده است.

۳. وزیر مغربی اسماعیلی، حسین بن علی (۳۷۰-۴۱۸ ق) هنگامی که پس از قتل پدر و عمو و برادرانش توسط الحاکم بامراللّه فاطمی، سرخورده از اسماعیلیان مصر به بغداد و شیعیان دوازده امامی پناه آورد، بر بزرگان این گروه و از جمله سیّد مرتضی اعتراض کرد که چرا با حکومت عبّاسی غیر معصوم همکاری دارند؛ و در پاسخ به او بود که سیّد مرتضی رسالهٔ *مسألة فی العمل مع السلطان* را نگاشت. نک: شیخ آقا بزرگ تهرانی، *الذریعة إلی تصانیف الشیعة*، بیروت، بی‌تا، ج ۲۰، ص ۳۹۸؛ سیّد مرتضی، *رسائل الشریف المرتضی*، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، قم، ۱۴۰۵ق، ج

←

جریانی، در شکل حادّ خود، گروه‌هایی تندروی همچون «قرمطیان» را نتیجه داد.[1]

→

۲، صص ۸۷-۹۷؛ محمّد کریمی زنجانی اصل، «فقه سیاسی امامیّه؛ تأمّلی بر نخستین دوران تدوین»، *امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت*، پیشین، صص ۱۰۱-۱۰۴؛

W. Madelung, "A Treatise of the Sharif al-Murtaḍa on the Legality of Working for Government", *BSOAS*, vol.XLIII, 1980, pp.18-31.

۱. دربارهٔ قرمطیان، برای نمونه نک: برنارد لویس، *تاریخ اسماعیلیان*، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۲ش، صص ۹۷-۱۱۳؛ رضا رضازاده لنگرودی، «کتابشناسی تحلیلی جنبش قرمطی»، *یادگارنامهٔ فخرایی*، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۴۸۵-۵۴۳؛ همو، «جنبش قرمطیان بحرین»، *فصلنامهٔ تحقیقات اسلامی*، سال دهم، ۱۳۷۵ش، صص ۱۱-۵۸؛

W. Madelung, "The Fatimid and the Qarmatis of Baḥrayn", *Mediaeval Ismāʿīlī History and Thought*, ed. F. Daftary, op.cit, pp.21-73.



بند ۱۲

وَ لا تَخلوُا الأَرضُ مِن مُتَوَغِّلٌ فی التَّألُّهِ أَبَداً.

و زمین، هرگز از چیره‌دست در یزدان‌گونگی خالی نباشد.(۱)

۱. این بند، تأثیر آشکار سهروردی از آموزه‌های شیعی را نشان می‌دهد و تفسیر گنوستیک او از آموزهٔ خالی نبودن جهان از حجّت خداوندی را برمی‌نماید. در واقع، سهروردی در اینجا مفهوم ولایت در مسائل سیاسی / مذهبی را امری ویژستهٔ حکیم یزدان‌گونه دانسته است. پیش از این دربارهٔ منابع آیین سیاسی حکمت اشراقی به تفصیل سخن گفته‌ام.[۱] در صفحات بعد، برای یادآوری، نمودار این منابع را در اختیار نهاده‌ام.

امّا، دربارهٔ معنای مذهبی / سیاسی ولایت می‌دانیم که بنا بر آموزه‌های اعتقادی اهل‌سنّت، امری است به لحاظ نظری منحصر به پیامبران اولوالعزم و در عمل ویژستهٔ رسول اسلام (ص)؛ و چنان که پیش از این گفته‌ام:[۲]

---

۱. محمّد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، *حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی*، پیشین، صص ۷۰-۷۸.

۲. نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، *امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت*، پیشین، صص ۱۹۴-۱۹۵.

بنا بر این آموزه‌ها، پس از رحلت رسول اسلام (ص)، اجماع امّت یا علما، بنا بر نصوص سابقه، به صدور احکام و ادارهٔ امور مسلمانان در عرصهٔ زندگی اجتماعی / سیاسی / مذهبی همّت می‌گمارد. امّا به رغم دیدگاه اهل‌سنّت مبنی بر مبرّا بودن این اجماع از خطا، بوده است مواردی از اعمال و احکامی که به رغم واقع بودن ولایت سابقهٔ الهی در آنها، در نصوص و سنّت نبوی سابقه‌ای ندارند و اجماع عامّه از مشاوره و اظهار نظر دربارهٔ آنها ناگزیر است؛ و البتّه، تمسّک به چنین افزاری، به ویژه در امور مربوط به حکومت اسلامی، دشواری‌های خاصّ خود را نیز دارد.

در مقابل این دیدگاه، با تأکیدش بر انقطاع فیض الهی بر مسلمانان پس از رحلت رسول اسلام (ص)، شیعیان دوازده امامی و اسماعیلیّه، رهبری فردی الهی و متجلّی در پیامبران و جانشینان آنها را حقیقتی مستمر و دائمی می‌دانند و معتقدند که در صورت انقطاع فیض الهی، جهان خالی از حجّت خداوندی، هرگز به ادامهٔ بقای خود قادر نخواهد بود؛[1] در نظر آنها، این حجّت خداوندی، دلیل و نشانهٔ خداوند در میان انسان‌هاست و شاهد بر اعمال آنها؛ به ویژه که قول و عملش مبتنی است بر ولایت الهی.[2]

---

۱. چنان که حدیث‌های مسئلهٔ «لا تخلوا الارض اللّه من حجّة» بیشترین حجم کتاب *اصول کافی*، نوشتهٔ شیخ کلینی (م ۳۲۹ ق) را در برگرفته است.

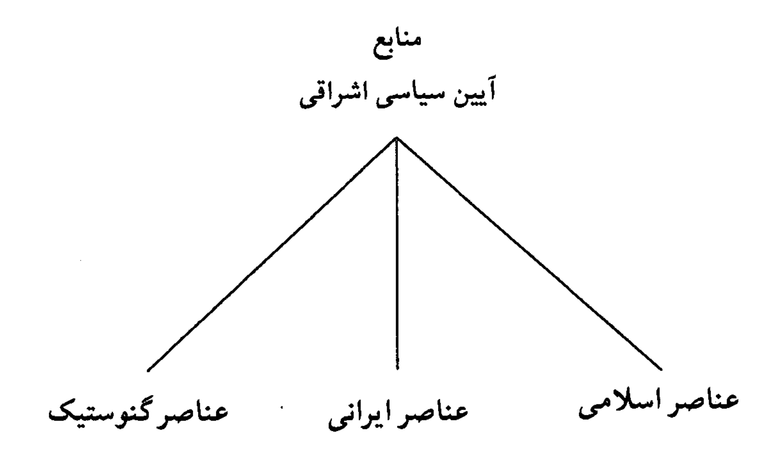
۲. برای نمونه نگاه کنید به حدیث‌های باب «أَنَّ الأئمّة علیهمُ السّلامُ وُلاةُ أمر اللّه وَ خَزَنة
←

نخستین مکاتب کلامی امامیّه، با تأثیرپذیری از برخی آموزه‌های معتزلی، ضرورت وجود این حجّت خداوندی را بر قاعدهٔ لطف ابتناء کردند.[1] بنا بر این قاعده، خداوند به قصد رستگاری و سعادت بشر، می‌باید که به طور پیوسته از میان آنها رهبری را برگزیند تا مردم به واسطهٔ حضور او، به درستی آموزه‌های مذهبی دین خود، یقین حاصل کنند و در حلّ و فصل مشکلات اجتماعی خود با عدالت کامل، موفّق شوند. این حجّت خداوندی، در بیشترین دوران حیات بشری، در انبیاء الهی تجلّی یافته، و با ختم دوران نبوّت به رسول اسلام، در شخصیّت علی (ع) و جانشینان بلافصل او نمود می‌یابد.

→

علمه» (: در اینکه ائمه (ع)، ولیّ امر خدا و خزانه‌دار علم او هستند) از «کتاب الحجّة» در *اصول کافی*.

۱. برای نمونه نک: شیخ طوسی، *تمهید الاصول*، به کوشش عبدالمحسن مشکوة الدّینی، تهران، ۱۳۶۲ش، صص ۲۰۸-۲۳۵.



عناصر اسلامی

۱. نظریّهٔ بنیاد نبوّت در اسلام شرق دجله‌ای؛

۲. اعتقادات اسلامی در باب معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء.

عناصر ایرانی

۱. باورهای باستانی در باب فرّهٔ ایزدی پادشاهان صاحب «نیرنگ»؛

۲. سنّت کهن ایرانی در باب خدمت حکما به پادشاهان در مقام وزیر یا مشاور.

عناصر گنوستیک

۱. سنّت اشراق هند و ایرانی در باب کسب فرّه؛

۲. نظریّهٔ دوام فیض و خالی نبودن عالَم وجود از حجّت خداوندی در مقام رئیس مدینه؛

۳. باور به لزوم برخورداری رئیس مدینه از عصمت و حکمت.

بند ۱۳

وَ لا رِیاسَةَ فی أَرضِ اللّهِ لِلباحِثِ المُتَوَغِّلُ فی البَحثِ
الّذی لَم یَتَوَغّلُ فی التّألُّهِ؛ فَإنَّ الـمُتَوَغّلُ فی التّألُّهِ لا یَخلوا العالَمُ عَنه.
وَ هُوَ أَحَقُّ مِنَ الباحِثِ فَحَسَبُ؛ إذ لابُدَّ لِلخِلافَةِ مِنَ التَّلَقّی.

و فرمانروایی بر زمین نمی‌رسد به پژوهندهٔ چیره‌دست در پژوهشی که در یزدان‌گونگی چیره‌دست نیست.
چراکه جهان از چیره‌دست در یزدان‌گونگی خالی نتواند بود.
و او از پژوهندهٔ صِرف، شایسته‌تر است؛(۱)
چراکه جانشینی ناگزیر از فرایادآوری است.(۲)

۱. گفتنی است که این تعبیر سهروردی، صورت دیگرگون شده‌ای است از سخن فارابی در انتهای فصل بیست و هشتم کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة. به نوشتهٔ فارابی هرگاه که شرط‌های یادکرده‌اَش برای فرمانروای مدینه نه در یک تن، بلکه در چند فردِ همانند فراهم آید، به ناچار باید جملهٔ ایشان درکنار یکدیگر در امر سیاست شرکت جویند؛ و اگر صفت فیلسوف بودن در آن اجتماع حاکم نَبُوَد و یا بوده و آنگاه سلب شود، آن مدینه در معرض هلاکت خواهد بود؛[1] چنان‌که سهروردی نیز بر جهان

---

۱. ابونصر فارابی، *کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة*، به کوشش البیری نصری نادر، پیشین، ص ۱۳۰.

تهی مانده از تدبیرِ الهی، ظلمت‌ها و تاریکی‌ها را چیره می‌داند.
۲. شهرزوری، و در پی او قطب الدّین شیرازی، فرمانروا را از یادآوری آنچه که در خلافتش بدان نیازمند است ناگزیر دانسته‌اند.[۱] هروی هم در توضیح این عبارت آورده است:

> در خلافت الهی توغّل در تألّه ضروری است، نه توغّل در بحث. زیرا که خلیفهٔ مُلک شخصی تواند بود که از مُلک استفادهٔ احکام نماید، و استفاده از مبادی عالیه بدون توغّل در تألّه حاصل نمی‌شود.[۲]

گفتنی است که هانری کربن و ضیایی و والبریج واژهٔ «تلقّی» را به «دانش مستقیم» بازگردانده‌اند.[۳]

---

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۹؛ قطب الدّین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۴.
۲. محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۱۳ - ۱۴.
3. SHAHABODDIN YAHYA SOHRAVARDI, *LE LIVRE DE LA SAGESSE ORIENTALE* (Kitab Hikmat al-Ishraq), Traduction et notes par HENRY CORBIN, op.cit, p.91; Sohrawardi, *The Philosophy of Illumination*, A New Critical Edition with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge æ Hossein Ziai, op.cit, p.3.

بند ۱۴

وَ لَستُ أعنی بِهذِهِ الرِّیاسَةِ التَّغَلُّبَ،

بَل قَد یَکوُنَ الإمامُ المُتَألِّهُ مُستَولِیاً ظاهِراً، وَ قَد یَکوُنُ خَفِیّاً.

وَ هُوَ الَّذی سَمّاهُ الکافَّةُ «القُطبَ»، فَلَهُ الرِّیاسَةُ وَ إن کانَ فی غایَةِ الخُمُول.

و مرادم از فرمانروایی، چیرگی نیست،(۱)

بلکه گاه تواند بود که پیشوایِ یزدانگونه، چیره و پیداست(۲)

وگاه افتد که نهان باشد.(۳) و او همان است که همگان «قطب» نامندش(۴)

و فرمانروایی از آنِ اوست هر چند که در نهایتِ گمنامی بُوَد.(۵)

۱. همچنان که پیش از این هم گفته‌ام، سهروردی با ردّ «فرمانروایی بنیادگرفته بر زور و تغلّب» (: سلطنت)،[۱] به روشنی، به غزالی پاسخی گنوستیک می‌دهد.[۲]

در روزگار پیش از سهروردی، نمونه‌های نامبردار توجیه ضرورت و مشروعیّت سلطنت را در آثار ابوالحسن ماوردی (م ۴۵۰ ق) و امام محمّد غزالی (م ۵۰۵ ق) می‌توان یافت. از این دو، ماوردی که غلبهٔ

---

۱. دربارهٔ ایدهٔ «سلطنت اسلامی» نک: داود فیرحی، *قدرت، دانش و مشروعیّت در اسلام*، تهران، ۱۳۷۸ش، صص ۱۹۹ ـ ۲۱۴.

۲. محمّد کریمی زنجانی اصل، سهروردی، *حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی*، پیشین، ص ۸۸.

غزنویان سنّی بر بوئیان شیعی را به معنای پایان خواری و خفّت حاکم بر دستگاه خلافت می‌دانست، نخست در جهت تحکیم اقتدار آن کوشید، امّا آنگاه که دریافت تنها جای بوئیان با غزنویان ــ و بعدها سلجوقیان ــ عوض شده است، به رغم دفاع ظاهری از تجزیه‌ناپذیری خلافت، اقتدار سیاسی را به اندازهٔ هنجارهای دینی معتبر دانست و برای انتقال قدرت به کسانی جز خلیفه، بسترِ نظریِ مناسبی را فراهم نمود[1] که عینیّتش در نامهٔ قائم عبّاسی به طغرل سلجوقی با مضمون «ای فرستادهٔ ربّ‌الارباب، خلیفه را از دست قرامطه (: شیعیان) دریاب»[2] رخ برنمود تا خلیفه از مقام بخشندهٔ قدرت، به مشروعیّت دهنده به «امارت و استیلاء»[3] تنزّل یابد.

---

۱. ابوالحسن ماوردی، *الاحکام السلطانیّة*، به کوشش خالد عبداللطیف السّبع العلمی، بیروت، ۱۴۱۵ ق، صص ۷۲-۷۸.

۲. نک: محمّد بن علی بن سلیمان الراوندی، *راحة الصدور و آیة السّرور در تاریخ آل سلجوق*، به کوشش محمّداقبال، پیشین، ص ۱۰۸؛ خواجه رشیدالدّین فضل‌اللّه همدانی، *جامع التواریخ* (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و...)، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه و محمّد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۳۸ش، ص ۷۳؛ ابوالقاسم عبداللّه کاشانی، *زبدة التواریخ* (بخش فاطمیان و نزاریان)، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ش، ص ۱۰۸.

3. hegemony

در این زمینه، گفتنی است که در شماری از متن‌های فارسی روزگار پس از غزالی هم بازتاب آموزه‌های او را می‌توان دید؛ چنان که فضل بن روزبهان خنجی در *سلوک الملوک* (به کوشش محمّد علی موحد، تهران، ۱۳۶۲ش، ص ۸۲) می‌نویسد:

> طریق چهارم از اسباب انعقاد پادشاهی و امامت، استیلا و شوکت است. علما گفته‌اند که چون امام وفات کند، و شخصی متصدّی امامت گردد بی‌بیعتی و بی‌آنکه کسی او را خلیفه ساخته باشد، و مردمان را قهر کند به شوکت و لشکر، امامت او منعقد می‌گردد بی‌بیعتی، خواه قریشی باشد و خواه نه، و خواه عرب باشد یا عجم یا ترک، و خواه مستجمع شرایط باشد و

←

امام محمّد غزالی هم در چنین شرایطی بود که در روزگار همکاری با دستگاه خلافت با نگارش کتاب المستظهرية فی الرّد الباطنيّة، مستظهر عبّاسی را «امام بالحقّ واجب الطاعة» دانست[1] و با تأکید بر نظریّهٔ «اختیار» و تلاش در ردّ نظریّهٔ «نصّ» باطنی[2] کوشید خلیفهٔ عرب را «امامی موجّه» جلوه داده و او را به تقلید از آموزه‌های ایرانشهری مآبانه در رأس مدینهٔ فاضلهٔ نیمه گنوستیک‌اَش برنهد و مذهب و سیاست را در وجود او جمع بیند، امّا پس از شکست این سیاست، توبه کرد و مصلحت‌گرایی پیشه نمود و وظیفهٔ دستگاه خلافت را صِرفاً در مشروعیّت بخشی به استیلای اهل شمشیر بازجست.[3] به نظر او، وظیفهٔ حکومت در سرزمین‌های مختلف از سوی سلاطین بیعت‌کرده با خلافت اجرا می‌شد،[4] چرا که در آن روزگار، حکومت صرفاً تابعی بود از قدرت نظامی، و خلیفه آن کسی

→

خواه فاسق و جاهل، و اگرچه آن مستولی بدین فعل عاصی می‌گردد. و چون به واسطهٔ سطوت و استیلا جای امام گرفته، او را سلطان گویند، و امام و خلیفه بر او اطلاق توان کرد.

۱. ابوحامد محمّد غزالی، *فضائح الباطنيّة*، به کوشش عبدالرّحمن بدوی، قاهره، ۱۳۸۳ ق، ص ۱۷۰.

۲. *همان*، ص ۱۷۶.

برای توصیفی امروزی از نظریّهٔ «امامت» غزالی نک: حاتم قادری، *اندیشهٔ سیاسی غزالی*، تهران، ۱۳۷۰ش، صص ۱۵۳ ـ ۱۷۵.

۳. دربارهٔ رویدادهای روزگار غزالی و تأثیر آنها در آراء سیاسی او، پیش از این به تفصیل سخن گفته‌ام. نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، *اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی*، پیشین، صص ۴۹ ـ ۹۴.

4. H. A. R. Gibb, *Studies in the Civilization of Islam*, London, 1962, pp.142-143.

می‌بود که امیر مستولی با او بیعت کند.[1] بدین‌سان، او در این دوران بر آموزهٔ جدایی خلافت مذهبی از سلطنت سیاسی، و بر همگانگی دین و سلطنت، تأکید نمود؛ همچنان که سرانجام با نگارش نصیحة الملوك بر این نهج رفت.[2]

۲. شهرزوری این عدّه را پیامبران صاحبْ شوکت و مُلک و برخی حکیمان فرمانروا مانند کیومرث و افریدون و کیخسرو و اسکندر و برخی از بطلمیوسیان و یونانیان و شماری از صحابه دانسته است.[3] قطب الدّین شیرازی، و در پی او هروی، با حذف بطلمیوسیان و یونانیان، سخنان او را تکرار کرده‌اند.[4]

۳. این سخن سهروردی ادامهٔ سنّت بر جای نهادهٔ ابونصر فارابی (م ۳۳۹ ق) دربارهٔ صفات فرمانروا است. فارابی، ریاست مدینه و امر حکومت را در دست هرکسی نمی‌نهد؛[5] و آن را بر این صفت‌ها بنیاد

---

1. *Ibid*.

۲. دربارهٔ درونمایهٔ نصیحة *الملوک* و نسبت آن با دیگر آثار غزالی، برای نمونه نک: شارل ـ هانری دو فوشه‌کور، *اخلاقیات* (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سدهٔ سوم تا سدهٔ هفتم هجری)، ترجمهٔ محمّد علی امیر معزی و عبدالمحمّد روح‌بخشان، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۵۳۰ به بعد؛

A. K. S. Lambton, "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship", *Studia Islamica*, vol.17, 1962, pp.144-147; F. R. Bagley, English Tr., *Ghāzālı's Book of Counsel for Kings*, London, 1964, pp.XVI-XXVI.

۳. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة *الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۲۹.

۴. قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۴؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۲۲؛ محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۴.

۵. ابونصر فارابی، *کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة*، بکوشش البیری نصری نادر، پیشین، ص ۱۲۲.

می‌نهد: ۱. آنهایی که «بایسته است» که در خمیره و ذات فرمانروا باشند، و ۲. آنهایی که فرمانروا باید بیاموزد. در نظر فارابی، فرمانروا به رهبر گروهی ازکارگران می‌ماند که می‌باید از هنرهای مختلف زیر دستان خود، سر رشته داشته باشد.[1] در عین حال، او باید به مرحله‌ای از رشد عقلی برسد که بتوان گفت هم «عاقل» است و هم «معقول» و عینیّتِ تحقّق یافتهٔ «عقل فعّال» اوست. در چنین وضعیّتی، نیروی متخیّلهٔ فرمانروا چنان کارآمد می‌شود که او در خواب و بیداری می‌تواند به «عقل فعّال» بپیوندد؛ چراکه «عقل منفعلّ» او، درجه‌ای از «عقل فعّال» شده است. این فرمانروا، همانی است که فیض الهی به وسیلهٔ «عقل فعّال» به او می‌رسد.[2] پس، او را، از آنجاکه توسط «عقل منفعلّ» خود با «عقل فعّال» مربوط است، «فیلسوف»، و به واسطهٔ آنکه با قوّهٔ متخیّله‌اش با «عقل فعّال» در تماس است، «نبی» می‌توان خواند.[3] فارابی در کتاب الملّة بر آن است که هرگاه کسی زمینهٔ فرمانروا شدن را داشته باشد و امید پادشاهی بر او رود، بایسته است که برای این کار تربیت شود، زیرا فرمانروایی هم مانند پزشکی حرفه‌ای است که هم استعداد ذاتی شخص در آن تأثیر دارد و هم آموختن این هنر. بنا بر این، اگر صِرفاً به قدرت ذاتی او بسنده شود، مدینهٔ وی «جاهله» (: بی‌دینانه) خواهد بود.[4] معلّم ثانی در تحصیل السعادة فرمانروایی و امامت این فیلسوف را «ذاتی» او می‌داند؛ چه ریاست ظاهری داشته باشد و چه نه؛ و مانند پزشکی که در حال طبابت یا بازداشته شدن از آن، همچنان پزشک

---

۱. *همان*، ص ۱۲۳. ۲. *همان*، صص ۱۲۴ـ۱۲۵.

۳. *همان*، ص ۱۲۵.

۴. همو، *کتاب الملّة و نصوص أخری*، به کوشش محسن مهدی، پیشین، صص ۵۸ـ۶۱.

خواهد بود، خانه‌نشین شدن هم هیچگاه فلسفهٔ فیلسوف و امامت امام را از وی نمی‌گیرد.[۱]

۴. این سخن، برآیند ترکیب یکی از آموزه‌های فارابی با آراء صوفیه است. ابونصر، فرمانروایی را بر دو اصل بنیاد می‌نهد: ۱. فراهم بودن شرایط نظامی و سیاسی، ۲. وجود شرایط آموزش و پرورش. به نظر او، هرگاه که شرط دوّم برای فرمانروا مهیّا نشود، حکومتش یکی از نُه شهرِ غیر مدینهٔ فاضله خواهد بود؛ و اگر شرط اوّل دست ندهد، او همان کسی است که در تاریخ تفکّر ایرانی در دوران اسلامی، صوفیان «قطب» و اسماعیلیان «حجّت» و کیسانیان «خواجهٔ زروان»اَش خوانده‌اند. بر اساس شرط دوّم، فرمانروا با گذرانیدن مراحل آموزشی علمی و عملی باید که به درجهٔ «عقل» رسیده باشد.[۲] با این همه، چنین شخصی، هیچ مزیّتی جز فیلسوف بودن ندارد. چرا که به نظر فارابی، هر عالِمی به هنگام استنتاج از دلیل، یعنی به هنگام نتیجه‌گیری از صغریٰ و کبریٰ، این کار را با اتّصال به «عقل فعّال» انجام می‌دهد؛ و به تعبیر حکمت مشّائی / سینوی، وحی و الهام و اتّصال به عقل فعّال، جملگی همان «حدس ذهنی»اَند که هر دانشمندی را از معلوم به مجهول می‌رساند.

۵. شهرزوری و قطب‌الدّین شیرازی در این باره نکتهٔ مهمّی

---

۱. همو، *کتاب تحصیل السعادة*، به کوشش جعفر آل‌یاسین، پیشین، صص ۹۶-۹۷.

۲. یگانگی عقل و عاقل و معقول، چنان که فارابی بدان اشاره دارد، یکی از پایه‌های توحید اشراقی و بر ضدّ توحید عددی است. بر اساس این قاعده، هر کس که بتواند خود را بشناسد هم «عاقل» است و هم «معقول»، یعنی هم شناسنده است و هم شناخته شده، پس به درجهٔ «عقل» رسیده و خدا را شناخته و با «عقل فعّال» ارتباط یافته است. و می‌دانیم که بر این اصل اشراقی، حدیثی نیز در دست است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

نگفته‌اند، امّا هروی با استناد به مکتوب پانزدهم سیّد محمّد گیسودراز،[1] از مشایخ چشتیّهٔ هند (م ۸۲۵ ق)، نکته‌های تأمّل‌برانگیزی طرح می‌کند:[2]

و از این عبارت معلوم شد که مراد از ریاست [ریاست] معنوی است نه صوری و نیز معلوم شد که قطب عبارت از شخصی [است] که متوغّل در تألّه باشد، خواه [ظاهر] باشد و خواه مخفی. و در اخبار نبویّه مذکور است که در هر زمان قومی از اقطاب و ابدال در عالم موجود می‌باشد و رئیس همه یک شخص می‌باشد، آن را غوث نیز می‌گویند. و امیر سیّد محمّد گیسودراز که از جملهٔ متأخّرین مشایخ صوفیه [است] در یک مکتوب از مکتوبات خود، که به مرید خود ارسال داشته است، احوال اقطاب و ابدال را مفصلاً نوشته است. و چون خالی از غرایب نبود بنا بر آن در این مختصر ثبت افتاده. امیر مذکور آن مکتوبات را «بحر المعانی» نام نهاده است:

المکتوب الخامس عشر فی مشاهدة المقصود

ای محبوبِ شاهدان حضرت لایزالی که از چشم خلایق مستورند جز اهل حقیقت که وجود ایشان حقیقت شده باشد، دیگری ایشان را نبیند، و از ایشان کس‌اند که

---

۱. به نوشتهٔ دکتر ضیایی، ظاهراً این مکتوب در مجموعهٔ *مکتوبات* گیسودراز (به کوشش امیرعلی بهادر، حیدرآباد دکن، ۱۳۶۲ ق) منتشر نشده است. نک: محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، مقدّمهٔ مصحّح، ص شانزده، پی‌نوشت ۲.

۲. محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۱۴ ـ ۱۶.

خواجهٔ عالم، صلعم، فرمود: «بدلاءِ اُمّتی سبعةٌ». و این هفت بُدلا در هفت اقلیم می‌باشند؛ هر ابدالی در اقلیم[ی] و چون یکی از ایشان ارتحال می‌کند یکی را از صوفیان به جای مرتحلّ نصب می‌کنند و همان نام که او را می‌باشد هم بدان نام می‌خوانند، و اسمای بدلای سبع این هفت است:

هفت بدلا در مشارب هفت نبی‌اند علیهما السّلام، یکی از آن بدلا در اقلیم اوّل است و او بر قلب ابراهیم است و نام او عبدالحیّ است؛ و دویّم در اقلیم دویّم و او بر قلب موسی (ع) و اسم او عبدالعلیم است؛ و سیّوم در اقلیم سیّوم است و اسم او عبدالمزید است؛ و چهارم در اقلیم چهارم است و او بر قلب ادریس (ع) است و اسم او عبدالقادر است؛ پنجم در اقلیم پنجم است و او بر قلب یوسف صدیق است، علیه السّلام و نام او عبدالقاهر است؛ و ششم در اقلیم ششم است و او بر قلب عیسی است علیه السّلام، و اسم او عبدالسّمیع است؛ و ابدال هفتم خضر است. و این فقیر را با این بدلا در مسافرت مصاحبت بود، و هر یک ازین بدلا عارفان اسرار الهی‌اند و آنچه در کواکب سبعه از سعادت و نحوست ودیعت نهاده شده است در این ابدال هست.

و دو ابدال ازین هفت که یکی عبدالقادر نام دارد دیگر عبدالقاهر در ولایتی یا قومی که قهر است نازل می‌شوند و مقهوری آن ولایت و وبای آن قوم به واسطهٔ

اَقدام ایشان است. و سه صد و پنجاه و هفت ابدال دیگرند: سه صد ازین ابدال بر قلب آدم‌اند و ایشان را این فقیر بر سرچشمهٔ نیل ملاقات کرده است، و تمام ایشان درکوه ساکن‌اند و خوردن ایشان برگ درختان و ملخ بیابان است و با معرفت کمال تغمد دارند و سیری و طیری ندارند. کما قال انّ اللّه فی الارض ثلث مائة ابدال قلوبهم علیٰ قلب آدم علیه السّلام و له اربعون قلوبهم مثل قلب موسی علیه السّلام و له سبعة قلوبهم مثل قلب ابراهیم علیه السّلام و له سنة قلوبهم مثل قلب جبرئیل علیه السّلام. فاذا مات الواحد ابدل اللّه مکانه من الثلٰثة، و اذا مات الواحد من ثلثة ابدل اللّه مکانه من الستة، و اذا مات الواحد من الستة ابدل اللّه مکانه من السبعة، و اذا مات الواحد من السّبعة ابدل اللّه مکانه من الاربعین، و اذا مات من الاربعین ابدل اللّه مکانه من الثلث مائة، و اذا مات من ثلث مائة ابدل اللّه مکانه من عامة المسلمین بهم یدفع اللّه البلاء من هذه الاّمة.

تا اینجا کلام امیر سیّد محمّد است، رحمه اللّه. و از این تقریر معلوم شد که هر کدام از بدلای سبعه مدبّر اقلیمی از اقالیم سبعه است و احوال اهل آن اقلیم به ید اقتدار اوست. و مراد از «قلب» که در این حدیث مذکور واقع شده است در باب بدلا این است که هر کدام از این بدلا مظهر اسمی و صفتی است که این نبی مظهر آن اسم و آن صفت است. و ایضاً از کلمات مذکوره معلوم شد که خضر تبدیل می‌یابد زیرا که گفت که

خضر عبارت از ابدال اقلیم هفتم است و نیز گفت کـه هـرگاه یکی ازین بـدلا ارتـحال مـی‌کند، شـخص دیگـر بـه جـای او منصوب می‌شود. و آنکه اکثر مردم خیال می‌کنند که خضر تا قیامت خواهد بود باطل است، بلکه تا ظـهور قـیامت کـبریٰ اشخاص متعدّده که موسوم به خضر مدبّر اقلیم هفتم باشند به کتم عدم می‌روند. این است آنچه از کلام امـیر سـیّد مـحمّد معلوم می‌شود. واللّه اعلم بالصواب.

بند ۱۵

وَ إذا کانَتِ السِّیاسَةُ بِیَدِهِ، کانَ الزَّمانُ نُورِیّاً؛
وَ إذا خَلَا الزَّمانُ عَن تَدبیرٍ إلٰهیّ، کانَتِ الظُّلُماتُ غالِبَةً.

و چون سیاست به دستِ وی افتد، آن زمان نورانی شود؛ و هرگاه که زمانه از تدبیرِ الهی تهی ماند، تاریکی‌ها چیره شوند.(۱)

۱. پیشتر دیدیم که در نظر سهروردی سیاست می‌تواند که بر حکمت یک فرد استوار باشد. این شخص، یا حکیمی متألّه است که قطب عالَم تواند بود یا امام مدینه‌ای فاضله که همچون شاهان کهن از فرّهٔ ایزدی برخوردار است و سیاستِ حکومت می‌بایست: «۱. بر دانش و حکمت او استوار باشد، و ۲. بر قدرت و نیروی بی‌مانندش که دیگران به چشم می‌بینند»؛[1] چنان‌که به این معنی در *هیاکل النّور* نیز اشاره کرده است.[2]

بنا بر این، هر زمان که حکیم متألّه فرمانروایی کند، دورانی نورانی

---

۱. حسین ضیائی، «سهروردی و سیاست»، *ایران نامه*، سال نهم، شمارهٔ ۳، پیشین، ص ۴۰۲.

۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، *هیاکل النّور*، پیشین، متن عربی، ص ۱۰۳؛ ترجمهٔ کهن فارسی، ص ۱۵۵.

خواهد بود و ریاست مدینه را آن کس ببایست به دست گیرد که از وی خوارق سر زند و صاحب کرامات و رؤیای صادقانه باشد.

بدین‌سان، بسا که بتوان گفت «آیین سیاسی اشراقی» یعنی حکمت در خدمت حکومت. پس، هیبت و شکوهِ ریاست راستین از آن کسی خواهد بود که حکمت بجوید، از علم انوار الهی آگاه شود، به فرّ کیانی دست یابد، صاحب کرامات گردد، و به فرجام، بتواند از نور حقّ در راه گسترش خیر و عدالت بهره گیرد. چنان که در الواح عمادی در این معنی آمده است:

> و چون نفس طاهر گردد روشن گردد به نور حقّ تعالیٰ، مثنّی در تنزیل آمد و گفت: "واللّه ولیّ الّذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النّور"، ای از تاریکی جهل به نور معارف ... چون نور الهی و کسوت قدسی در ایشان حاصل آید روشن شود و تأثیر کند در اجسام و نفوس ... و چون با روشنائی بزرگ آشنا شود و بر روشنی قدسی روشن گردد، نفوس از او منفعل شوند و مادّه از او متأثّر شود... چون فکر دایم دارد در آیات جبروت، و مشتاق شود به عالَم روشن و لطیف شود به عشق نورانی و متّصف شود به نیک‌بختی و به خیر وکرم و عدل، به افق اعلیٰ برود و بر اعدای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد و صیّتی عظیم او را پدید آید و هیبتی سخت‌تر پدید آید مر او را. و چون روشن شود به نور حقّ و قوی گردد به تأیید حقّ از جملهٔ حزب خدا شود ... و برسد به نور تأیید و ظفر، چنان که بزرگان ملوک پارسیان رسیدند ... .[1]

---

۱. همو، مجموعهٔ مصنّفات *شیخ اشراق*، به کوشش سیّد حسین نصر، پیشین، ج ۳، ←

اشعار نویافتهٔ منسوب به سهروردی در نسخهٔ کتابخانهٔ ظاهریّهٔ دمشق به قلم جمیل بن مصطفی بن محمّد هم برمی‌نماید که شیخ نوراندیشان ایران، دل‌زده و مأیوس از حکومت‌های عصر خویش، با تأکید بر حکومت اهل نور، برای برپاکردن چنین حکومتی می‌کوشیده است:[1]

و بـی أمـل أنـی أسـود و کـیف لا
و آل بـــویه بـــعد فـــقرهم ســادوا
و أحکم فی أهل الزّمـان کـما أشـا
و أملک ما صانوا و أهدم ما شادوا
و أفـعل مـا أخـتار فـی کـلّ فـاسق
من الصید حتّی لا تراهم و قد بادوا

(: و بر این آرزویم و سویدای دلم بر این نهایت است و چگونه نباشد /که آل‌بویه پس از تنگ‌دستی‌شان به مهتری رسیدند
و بر اهل زمانه چنان حکم رانم که بر آن روند / و مالک شوم بر آنچه دارند و نابود سازم هر آنچه ساخته‌اند [از اساس قدرتشان]
و توانا شوم بر شکار همهٔ تبهکاران / تا آنجا که ایشان را نبینند و بِنمانند)

گفتنی است که شهرزوری و در پی او قطب الدّین شیرازی، عبارت «وَ إذا خَلَا الزَّمانُ عَن تَدبیرٍ إلَهیّ، کانَتِ الظُّلُماتُ غالِبَةً» را به روزگار

→

صص ۱۸۴-۱۸۶؛ برای متن عربی نک: همو، «الالواح العمادیة»، مجموعهٔ مصنّفات *شیخ اشراق*، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ج ۴، صص ۹۱-۹۲.

۱. این اشعار در *نزهة الارواح* شهرزوری نیامده است. آنها را از این کتاب نقل کرده‌ام: *دیوان شیخ الاشراق شهاب الدّین السهروردی*، به کوشش احمد مصطفی الحسین، پاریس، ۲۰۰۵م، ص ۵۰.

فترت و دوران پس از حضور انبیاء و عهد استیلای جاهلان نسبت داده‌اند و آن را با وضعیّت دشوار روزگار خویش در ضعیف شدن شریعت و اهمال در آن و از میان رفتن راه‌های حکمت و محو مدارج عقلی همسان گرفته‌اند.[۱] بی‌تردید، این سخن آنها بازتابی از نتایج اوّلیهٔ یورش مغولان به جهان اسلام بوده است. در حالی که هروی با بهره‌گیری از نگاهی شیعی، در ارتباط با این مسئله، از انتظار ظهور امام دوازدهم (ع) سخن گفته است:[۲]

> و سبب غلبهٔ ظلمت بر اهل آن زمان، عدم نور صاحب ناموس و امام است مانند زمان فترت وحی و بُعد از انبیا کزماننا هذا که از زمان سیّد کائنات تا این وقت یکهزار و هشت سال گذشته است. و اندراس علوم به نهایت انجامیده و صاحب زمان که هادی خلایق است ظاهر نیست، و بدین سبب ظلمت و جهالت عالم را فرو گرفته است.

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۳۰؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، صص ۲۴-۲۵؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۲۳.
۲. محمّد شریف هروی، انواریّه، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۶.

بند ۱۶

وَ أَجوَدُ الطَّلَبَة: طالِبُ التَّأَلُّهِ وَ البَحثِ، ثُمَّ طالِبُ التَّأَلُّهِ،
ثُمَّ طالِبُ البَحثِ. وَ كِتابُنا هذا لِطالِبِي التَّأَلُّهِ وَ البَحثِ،
وَ لَيسَ لِلباحِثِ الَّذی لَم يَتَأَلَّهُ أَو لَم يَطلُبُ التَّأَلُّهَ فيهِ نَصيبٌ.
وَ لا نُباحِثُ فی هذَا الكِتابِ وَ رُمُوزِهِ إلاّ مَعَ الُمجتَهِدِ المُتَأَلِّهِ أَو الطّالِبِ لِلتَّأَلُّهِ.

و بهترینِ جویندگان، جویندهٔ یزدانگونگی و پژوهش باشد، آنگاه جویندهٔ یزدانگونگی، سپس جویندهٔ پژوهش.(۱) و این کتابِ ما از آنِ جویندهٔ یزدانگونگی و پژوهش است،(۲) و پژوهنده‌ای که یزدانگونه نیست یا یزدانگونگی را نمی‌جوید از آن بهره‌ای نبرد.(۳)

و در این کتاب و رموزش گفتگو نکنیم مگر با کوشایِ یزدانگونه یا جویایِ یزدانگونگی.(۴)

۱. شهرزوری و قطب الدّین شیرازی دربارهٔ این عبارت، سخن برابری دارند[۱] که در نوشتهٔ هروی چنین منعکس شده است:[۲]

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة *الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۳۰؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۵؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۲۳.

۲. محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۶.

> زیرا که طالب تألّه طالب خلافت کبری است، به خلاف طالب بحث محض که او را از خلافت نصیب نیست. و نیز طلب حصول یقین به تألّه قریب‌تر است از طلب حصول یقین به بحث، زیرا که بحث از شکوک و به شهادت سالم نیست.

۲. شهرزوری در شرح این عبارت، مباحث مطرح درکتاب حکمة الاشراق دربارهٔ ذوق و علم انوار الهی را بی‌مانند، و آن را دربردارندهٔ اصول و قواعد علوم مانند منطق و طبیعیّات و الهیّات دانسته است.[۱]

قطب الدّین شیرازی هم با حذف ستایش او از حکمة الاشراق، همان سخنان را تکرار می‌کند.[۲] هروی هم صرفاً سخنان شیرازی را به فارسی ترجمه کرده است:[۳]

> زیرا که این کتاب مشتمل است بر مسائل حکمت ذوقی ـ که در قسم ثانی مذکور است ـ و حکمت بحثی که علم منطق و مسائل طبیعی و الهی است که بعضی از آن مسائل در قسم اوّل و بعضی در قسم ثانی مذکور شده است.

۳. هر سه شارح حکمة الاشراق در این باره سخن برابری دارند:[۴]

---

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة *الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۳۰.

۲. قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۵؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۲۳.

۳. محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۶.

۴. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة *الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۳۰؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۵؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۲۳.

متن فارسی به نقل از: محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۱۶ـ۱۷.

یعنی شخصی که مطلقاً از تألّه بی‌نصیب باشد او را از این کتاب اصلاً نفع نمی‌رسد، زیرا که بنای این کتاب بر ذوق است که آن از توغّل در تألّه حاصل شده است. پس کسی که بحّاث محض بُوَد یا طالب بحث محض باشد اصلاً از این کتاب مستفید نمی‌شود، به سبب اختلاف مأخذ.

۴. شهرزوری و قطب‌الدّین شیرازی از «مجتهد» به کسی یاد کرده‌اند که به یزدان‌گونگی رسیده باشد.[1] هروی هم با بهره‌گیری از سخن قطب‌الدّین شیرازی، از این عبارت تفسیری صوفیانه به دست داده است:[2]

یعنی باید که معلّم این کتاب شخصی باشد که در تألّه به مرتبهٔ اجتهاد رسیده باشد، یا طالب تألّه بوده باشد. و مراد از مجتهد متألّه سالک منتهیٰ است، و ایضاً می‌تواند بود که مراد از این عبارت این باشد که یعنی شخصی که عالم به این کتاب است باید که مسائل این کتاب را به هر کس ظاهر نکند بلکه به شخصی ظاهر بکند که مجتهد در تألّه، یا طالب تألّه بوده باشد.

---

۱. شمس‌الدّین محمّد شهرزوری، شرح *حکمة الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۳۰؛ قطب‌الدّین شیرازی، شرح *حکمة الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۵؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۲۳.

۲. محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۷.



بند ۱۷

وَ أَقَلُّ دَرَجاتِ قارِئِ هذَا الكِتابِ أَن یَکوُنَ قَد وَرَدَ عَلَیهِ البارِق الإلَهِیُّ، وَ صارَ وُرُودُهُ مَلَکَةً لَهُ؛ وَ غَیرُهُ، لا یَنتَفِعُ بِهِ أَصلاً.

وکمترین درجاتِ خوانندهٔ این کتاب، ورودِ رَخشایِ (: بارقهٔ) الهی بر اوست و این ورود مر او را پا بر جا شده باشد؛

و جز او را بهره‌ای از آن نباشد هرگز.(۱)

۱. سهروردی دربارهٔ «نور بارق» تابنده بر «اهل بدایا» در مقالت پنجم از قسم دوّم حکمة الاشراق با عنوان «فی احوال السّالکین» به تفصیل سخن گفته است. با این حال، شارحان حکمة الاشراق در بازنمود معنای عبارت «قَد وَرَدَ عَلَیهِ البارِق الإلَهِیُّ،» با یکدیگر اختلاف دارند. شهرزوری «بارقهٔ الهی» را «اکسیر حکمت» خوانده است و آن را عبارت از انواری می‌داند که در پی ریاضات و مجاهدات و اشتغال به امور علوی روحانی از مجرّدات عقلیّه بر نفوس ناطقه فایض می‌شود.[1] به نظر او کتاب حکمة الاشراق و آنچه که در آن از

---

۱. گفتنی است که عبدالرّزاق کاشانی و میر سیّد شریف جرجانی هم «بارقه» را به معنی نخستین چیزی دانسته‌اند که از هویداشوندهٔ نوری (: لایح) بر بنده آشکار می‌شود و به سرعت خاموش می‌شود. به نوشتهٔ آنها، «بارقه» از نخستین مراحل کشف و از مبادی ←

رموز و اشارات و مطالب مهم دیده می‌شود بر این انوار بنیاد گرفته‌اند و خوانندهٔ کتاب، بدون دستیابی به آنها، آن هم آنچنان که ملکهٔ ثابت او شود، نه تنها از این اسرار آگاه نخواهد شد و به ذات و صفات این انوار پی نخواهد برد، بلکه از آنها موضوعاتی مشابه را تصوّر خواهد نمود و به خسرانی بزرگ و ضلالتی آشکار دچار خواهد شد.[۱] قطب الدّین شیرازی هم سخنان شهرزوری را تکرار کرده است.[۲] امّا هروی با گرایشی صوفیانه با عبارت مورد بحث برخورد کرده است و در توضیحات خود می‌کوشد نسبت میان ورود رخشای الهی بر آدمی با ریاضت کشیدن صِرف و سلوک در راه حقّ را روشن کند:[۳]

> «بارق» نوری است که بر مبتدیان اهل سلوک فایض می‌شود [و] مانند برق سریع الزوال می‌باشد، و نه آن است که هر کس ریاضت بکشد بر وی این نور فایض شود؛ زیرا که استعداد مادّه، شرط است سلوک طریق حقّ را، که به سبب آن نفس ناطقه مستعدّ قبول انوار الهی می‌گردد؛ [که آن را] مصنّف در آخر این کتاب بیان فرموده است و در این مختصر نیز مذکور

←

آن است.

نک: کمال الدّین عبدالرزّاق کاشانی، *اصطلاحات الصوفیّة*، به کوشش محمّد کمال ابراهیم جعفر، افست قم، ۱۳۷۰ش، ص ۳۵؛ میر سیّد شریف جرجانی، *کتاب التعریفات*، قاهره، ۱۳۰۶ ق، ص ۱۹.

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح *حکمة الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، صص ۳۰ ـ ۳۱.

۲. قطب الدّین شیرازی، شرح *حکمة الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، صص ۲۵ ـ ۲۶؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، صص ۲۳ ـ ۲۴.

۳. محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۷.

خواهد شد، انشاء اللّه تعالی. و به خاطر شخصی خطور نکند که مصنّف این عبارت را به طریق مبالغه در تعریف و توصیف این کتاب فرموده باشد، زیرا که آنچه در «قسم ثانی» از مسائل حکمت ذوقی مذکور شده است به مرتبه‌ای دقیق است که ادراک آن بی‌ریاضت و مجاهدت متعذر است، مثلاً شخصی که اصلاً ریاضت نکشیده است و از بوارق و لوامع و طوامس مطلقاً بی‌نصیب است از لفظ نور و ضوء و اشراق مثلاً بجز از روشنی که به حس ادراک نموده باشد چیز دیگر نمی‌فهمد. امّا آن که بر وی از آن انوار نوری وارد شده باشد، و اگر چه مانند برق سریع الزّوال باشد، از لفظ نور آن نوری را که مشاهده کرده است ادراک می‌کند؛ و از لفظ اشراق و ضوء آن روشنایی که از آن نور دریافته است می‌فهمد. و از علمی که از این الفاظ مثلاً شخص مرتاض را حاصل می‌شود تا علمی که غیر مرتاض را حاصل می‌شود فرق بسیار است. اذ لیس الخبر کالمعاینة.

گفتنی است که واپسین شارح هیاکل النّور شیخ اشراق، در این باره بر این نظر است:[1]

و نزد اشراقیین چون نفس انسانی مجرّد شود از علایق طبیعیّه و عوایق عنصریّه و به درجهٔ کمال اشراق رسد، انوار شارقهٔ علم و اشعّات بارقهٔ عقل بر وی تابناک شوند [و] در آن وقت ادراک حقایق اشیاء کما هی علیها می‌کند و انوار الهیّه جلوهٔ درخشانی نمایند.

---

۱. ملاّ قاسم علی اخگر حیدرآبادی، *نهایة الظهور*، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، پیشین، دفتر اوّل، ص ۹۷.

و صوفیّه گفته‌اند که وجود و نور و علم هر سه از حیث وحدت ذاتیّه حقیقت واحده‌اند.

او در جای دیگری، با بهره‌گیری از سخن جلال‌الدّین محمّد دوانی نوشته است:[1]

و ارباب شهود که اصحاب حال‌اند چون به عالم تجرید گرایند و ترک عالم اجسام کنند ورود بارقهٔ الهیّه ایشان را به روشنی یقین به عالمی برد که «ما لا عینٌ رأت و لا اذنٌ سمعت»؛ و این حالت در وسع جسم نیست و بدن مجال آن ندارد.[2]

---

۱. همو، *همان*، پیشین، دفتر اوّل، ص ۲۴۸.
۲. جلال‌الدّین محمّد دوانی، «شواکل الحور فی شرح هیاکل النّور»، *ثلاث رسائل*، به کوشش سیّد احمد تویسرکانی، مشهد، ۱۴۱۱ ق، ص ۱۳۰.

بند ۱۸

فَمَن أَرادَ البَحثَ فَعَلَیهِ بِطَریقَةِ المَشّائینَ،
فَإِنَّها حَسَنَةٌ لِلبَحثِ وَحدَهُ مُحکَمَةٌ،
وَ لَیسَ لَنا مَعَهُ کَلامٌ وَ مُباحِثَةٌ فی القَواعِدِ الإشراقِیَّةِ؛
بَل الإشراقِیُّونَ لا یَنتَظِمُ أَمرُهُم دوُنَ سَوانِحَ نوُرِیَّةٍ.
فَإِنَّ مِن هذِهِ القَواعِدِ ما تُبتَنی عَلی هذِهِ الأَنوارِ،
حَتّی إن وَقَعَ لَهُمُ الأُصُولُ شَکٌّ یَزُولُ عَنهُم بِالسُّلَّمِ المُخَلَّعَةِ.

پس آن کس که تنها در پیِ پژوهش است به روشِ مشّائیان رود،
که تنها ایشان پژوهش را سِزَند
و ما را با او سخنی نباشد و در قواعدِ اشراقی با او گفتگویی نداریم؛[۱]
چه، کارِ اشراقیان سامان نگیرد مگر به رویدادهایِ نوری.[۲]
پس برخی از این قواعد بر این نورها نهاده شده است،[۳] تا آنجا که هرگاه ایشان را تردیدی در اصول روی دهد به بَرکَنِشِ رکاب، زدوده خواهد شد.[۴]

۱. این سخن سهروردی، یادآور سخن ابن‌سینا در آغاز کتاب «منطق» شفاء است که از نگارش کتابی دربارهٔ فلسفهٔ مشرقیّه یاد می‌کند که در آن به روشی جز روش به کار گرفته در کتاب‌های شفاء و اللّواحق، از حقیقت فلسفه به صراحت سخن گفته و بر خلاف

مسامحه و اغماض به کاربرده‌اَش در آثار مشّائی خود، از ابراز نظر مخالف با مشّائیان ابا نکرده بوده است. او به جویندگان حقیقتی به دور از تردید توصیه می‌کند که این کتاب، موسوم به حکمة المشرقیّة، را بازجویند و مشّائیان را برای بی‌نیاز شدن از خواندن آثار متعدّد و عدم مواجهه با تعرّض به مکتب خود، در بازجُستن حقیقت به مطالعهٔ شفاء تشویق می‌کند.[۱] بازتاب این سخن را، همچنین، در مقدّمهٔ منطق المشرقیین، یکی از واپسین نگاشته‌های ابن‌سینا، در آنجا می‌توان دید که او به دانش‌هایی اشاره می‌کند که بدانها راه برده و از سنخ علوم یونانی نبوده‌اند. شیخ‌الرئیس در مقدّمهٔ مزبور از دستیابی‌اَش به این علوم در رَیَعان شباب و آغاز جوانی یاد کرده و ضمن اشاره به آگاهی‌اَش از «حکمت مَشرقی»،[۲] در توجیه چرایی اشتغال فکری‌اَش به حکمت مشّائیان، زبان به اعتذار می‌گشاید:[۳]

> همّت ما را بر آن داشت که گفتاری گرد آوریم دربارهٔ آنچه اهل بحث در آن اختلاف دارند، بی‌آنکه در این رهگذر به تعصّب، هوس، عادت یا راه و رسم معمول دچار شویم، یا بیم داشته باشیم از انحراف از آنچه دانشجویان کتاب‌های یونانیان از روی غفلت یا کمی فهم بدان خو گرفته‌اند، یا بدان سبب که از ما سخنانی می‌شنوند که آنها را در

---

۱. نک: ابن‌سینا، *الشفاء* (المنطق ــ المدخل)، به کوشش جورج قنواتی و...، قاهره، ۱۳۷۱ ق، ص ۱۰.

۲. گزارش روشنی از بحث‌های مطرح دربارهٔ فلسفهٔ مشرقی ابن‌سینا تا ۱۹۶۷ میلادی را در این اثر می‌توان یافت:

E. Panoussi, "La théosophie iranienne source de l'Avicenna? ", *Revue philosophique de Louvain*, Tome 66, Louvain, 1968, pp.239-266.

۳. ابن‌سینا، *منطق المشرقیین*، قاهره، ۱۹۱۰ م، صص ۲ـ۴.

کتاب‌هایی آورده‌ایم که برای عامیان از متفلسفان شیفتهٔ مشّائیان تألیف کرده‌ایم؛ یعنی کسانی که می‌پندارند خداوند تنها ایشان را هدایت کرده و جز آنان کسی از رحمت وی برخوردار نیست. ما این کار را با اعتراف به فضل شایسته‌ترین پیشینیان ایشان (: ارسطو) انجام می‌دهیم، از آن رو که وی از نکاتی آگاه شده که همگنان و استادانش از آنها غافل بوده‌اند و نیز اقسام دانش‌ها را از یکدیگر جدا کرده و آنها را بهتر از ایشان مرتّب کرده و در بسیاری از چیزها حقیقت را دریافته و در بیشتر دانش‌ها به اصول درست و پُربار پی برده و انسان‌ها را از آنچه پیشینیان و مردم سرزمینش بیان کرده بودند آگاه ساخته و این بیشینهٔ آن چیزی است که انسانی که برای نخستین بار به جداکردن امور درهم آمیخته و به سامان کردن چیزهای تباه شده دست می‌یازد، بدان توانایی دارد و سزاوار است کسانی که پس از او می‌آیند، پراکندگی‌هایش را گرد آورند و هرجا در آنچه او بنا کرده شکافی می‌یابند، پُرَش کنند و از اصول عرضه داشتهٔ او، نتایج فرعی را فراچنگ آورند. امّا از کسانی که پس از وی (: ارسطو) آمده‌اند، هیچ کس نتوانسته از عهدهٔ آنچه از او به میراث برده برآید بلکه عمرش در راه فهمیدن آنچه وی به درستی گفته، یا تعصّب ورزی به برخی از خطاها و یا کمبودهای او، سپری شده، و نیز در همه عمر خود، به آنچه پیشینیان گفته‌اند سرگرم شده و برای رجوع به عقل خود مهلتی نداشته، یا اگر هم فرصتی یافته به خود

روا نمی‌داشته که به سخنان پیشینیان چنان بنگرد که می‌توان بر آنها افزود یا آنها را اصلاح نمود یا در آنها بازنگری کرد. امّا برای ما از همان آغاز اشتغال به آن (: فلسفه)، فهمیدن آنچه ایشان گفته‌اند آسان بود و دور نیست که از سوی غیر یونانیان هم دانش‌هایی به ما رسیده باشد،[1] و زمانی که ما بدان اشتغال داشتیم آغاز جوانی ما

---

۱. دربارهٔ سرچشمه‌های شرقی فلسفهٔ سینوی آراء متعدّدی بیان شده است که در جای دیگری از آنها سخن گفته‌ام. نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «ابن‌سینا و منطق المشرقیین»، حکمت اشراقی، *ایران باطنی و معنویّت عصر جدید*، تهران، ۱۳۸۵ش.
از پژوهشگران دهه‌های اخیر، نبیل شهابی در مقدّمه‌اش بر ترجمهٔ بخش قیاس کتاب منطق *شفاء* (ص 24)، با تأکید بر «هماهنگی کاملِ!» آموزه‌های «به اصطلاح شرقی!» مطرح در *منطق المشرقیین* با دیگر آثار ابن‌سینا، جستجوی یک سنّت غیر یونانی در فلسفه را کاری بیهوده می‌داند. دیمیتری گوتاس (صص 130-115 ,46) هم عبارت «من جهت غیر الیونانیین» را نه بر سنّتی غیر یونانی، بلکه از جهت «عقل فعّال!» بررسیده است. او در ادامهٔ گفتمان یونان‌گرایی غالب بر پژوهش‌های اسلام‌شناسی، منظور شیخ‌الرئیس از عبارت «و لا یبعد ان یکون قد وقع الینا من جهة غیر الیونانیین علوم » را به شیوه‌ای غریب، به معنای «فایض شدن علوم به کشف و از طریق عقل فعّال» می‌گیرد. و گفتنی است که رأی او در این زمینه، مورد توجّه و ارجاع محقّقانی چون لِن گودمن، پترهیث وهربرت دیویدسون (صص 148 ,74 ,6) بوده است. مراجعه به آثار این پژوهشگران، ما را با کاربست تعجّب برانگیز واژهٔ Eastern به جای Oriental برای واژه‌های «شرقی» و «مشرقی» روبرو می‌کند و گویا قصد آنان از به کاربردن اصطلاح Eastern ، نفی امکان بازیافتن خواستگاه‌های «شرقی» ــ در معنایِ «غیرِ یونانیِ» ــ تفکرِ سینایِ مشرقی است.
Nabil Shahaby, *The Propositional Logic of Avicenna: A Translation from al-Shifā* : al-Qiyās with Introduction, Commentary and Glossary, Dordrecht-Boston, 1973; D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works,* Leiden, 1988; Lenn E. Goodman, *Avicenna,* London, 1992; Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Pennsylvania, 1992;
←

بود و به یاری توفیق الهی درکوته زمانی توانستیم به میراث نهادهٔ پیشینیان را دریابیم. سپس همهٔ آن را با شاخه‌ای از دانشی که یونانیان "منطق"آش می‌نامند ــ و دور نیست که نزد مشرقیان نام دیگری داشته باشد ــ حرف به حرف مقابله کردیم و از آنچه میان آن دو موافق است یا ناموافق، آگاه شدیم و وضعیّت و وجه هر چیزی را جستجو کردیم تا اینکه درستی آنچه درست بود و نادرستی آنچه نادرست بود آشکار شد. امّا از آنجا که مشتغلّان به دانش به مشّائیان یونانی سخت وابسته و دلبسته بودند، ما خوش نداشتیم که راه مخالف برویم و با همگان ناسازگاری کنیم. بدین سان به ایشان پیوستیم و نسبت به مشّائیان تعصّب ورزیدیم، زیرا از دیگر گروه‌ها [ی یونانی] به تعصّب ورزیدن سزاوارترند. بنابر این ما آنچه راکه ایشان خواهان آن بودند، ولی کوتاهی کرده و به مقصود نرسیده بودند، کامل کردیم و از اشتباه‌های ایشان چشم پوشیدیم و آنها را توجیه کردیم، در حالی که از نقصان آن آگاه بودیم و اگر هم با ایشان آشکارا مخالفت کردیم در مسائلی بود که صبر بر آن امکان نداشت. امّا در بیشتر موارد، آن خطاها را نادیده انگاشتیم. از جمله [انگیزه‌هایی که ما را بدین شیوه وامی‌داشت] این [بود]که خوش نداشتیم نادانان از مخالفت ما با اموری آگاه

→

Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect,* New York & Oxford, 1992.

شوند که نزد ایشان چنان آشکار است که در آن شک نمی‌کنند. برخی نکات دیگر نیز چنان دقیق است که چشمان عقل‌های معاصران ما از ادراک آن ناتوان است، ما مبتلای کسانی شدیم عاری از فهم، "که گویی دیرک‌های تکیه بر دیوارند[۱]" و تعمّق را بدعت می‌شمارند و مخالفت با مشهورات را گمراهی می‌دانند؛ چنان‌که گویی حنبلیان در برابر کتاب‌های حدیث را مانند. اگر در میان ایشان مردی آگاه می‌یافتیم، آنچه را درست یافته بودیم به او می‌گفتیم و به ایشان سود می‌رساندیم و ای بسا می‌توانستند در معنای آن تعمّق کنند. امّا چون آنان را در فهم معنی سخنان خود به راه نیافتیم، منفعتی را که در اظهار نفرت از آن بر ایشان مسلّط بود عوض کردیم. ... و این کتاب را تنها برای نگریستن خودمان ــ یعنی کسانی که نزد ما خودمان را مانند ــ گرد آورده‌ایم. و امّا برای عامّهٔ کسانی که به این کار (: فلسفه) می‌پردازند، درکتاب شفا باز هم بیش از آنچه تاکنون دریافته‌اند و بدان محتاجند خواهیم آورد ... .

بدین‌سان، بی‌سبب نیست که ابن‌رشد و هم‌اندیشانش، از جمله عبداللطیف بغدادی، شیخ‌الرئیس را صاحب تألیفاتی مخالف آراء مشّائیان می‌دانسته‌اند.[۲]

امّا، شهرزوری و قطب‌الدّین شیرازی، اختلاف اشراقیان و مشّائیان در اصول و مآخذ را به کشفی و عیانی بودن سرچشمهٔ قواعد

---

۱. سورهٔ منافقون (۶۳)، آیهٔ ۴: ﴿کأنهم خشب مسندة﴾.
۲. نک: عبدالرّحمن بدوی، *افلوطین عند العرب*، قاهره، ۱۹۶۶م، مقدّمه، ص ۵۶.

اشراقی و بحثی و برهانی بودن قواعد مشّائی بازگردانده‌اند.[۱]

۲. واپسین شارح هیاکل النّور، دربارهٔ این رویدادهای نوری سخنی مهم دارد که به رغم تفصیلش ذکر آن بایسته می‌نماید:[۲]

شیخ شهاب الدّین مقتول رحمة اللّه علیه صاحب هیاکل النّور در حکمة الاشراق می‌فرماید که سنوح واردات اشراقیّه بر پانزده صنف انوار است.[۳] باشد که این واردات خاصّهٔ شیخ الاشراق است و باشد که بر مستشرقان دیگر هم بتابد. و گفته است که بر اهل بدایا می‌تابد اوّل نوری که مثل لمعهٔ برق باشد؛ دوّم نوری که بارق اعظم بُوَد از اوّل و اشبه بالبرق و هایل و بسا باشد که می‌شنود از او صوتی مثل صوت رعد؛ و دوّمی فی الدماغ؛ سوّم نوری لذیذ که مشابه ورود ماء حار باشد بر رأس؛ چهارم نوری ثابت که زمانی طویل شدید القهر بُوَد و حاصل شود از او خدر در دِماغ؛ پنجم نوری لذیذ جدّاً که مشابه برق نباشد بلکه همراه او بهجت لطیفهٔ شیرین باشد که متحرّک شود به قوّت محبّت؛ ششم نوری محرّق که متحرّک شود پیوسته به قوّت قریبه. و گاهی حاصل شود برای مبتدی سماع طبول و ابواق و امور هایله و تفکّر و تخیّل که موجب

---

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۳۱؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۶؛ همو، همان، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۲۴.

۲. ملاّ قاسم علی اخگر حیدرآبادی، نهایة الظهور، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، پیشین، دفتر اوّل، صص ۸۵ ـ ۸۸.

۳. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کُربن، پیشین، ج ۲، ص ۲۵۲، بند ۲۷۲.

عزّت و منّت باشد؛ هفتم نور لامع که خطفیة عظیمه باشد ظاهر شود و در ابصار و مشاهدهٔ «اظهر مِن الشمس» در نهایت لذّت؛ هشتم نوری سانح با قبضهٔ متلألیهٔ مثالیّه، گویا که گرفته است شمر رأس او و سخت می‌کشد و المی لذیذ می‌رساند؛ نهم نوری با قبضه، گویا که متمکّن است در دِماغ؛ دهم نوری درخشنده از نفس بر جمیع روح نفسانی و ظهور او تدریجی به بدن باشد و قریب باشد که روح جمیع بدن صورت نوریّه قبول کند و آن لذیذ باشد جدّاً؛ یازدهم نوری که ابتدای او به صولت باشد و در وقت ابدای او خیال کند انسان که هر شیء منهدم گردد؛ دوازدهم نوری سانح که سلب می‌کند نفس را و آن را معلّقهٔ محضه می‌نماید که در آن مشاهده کند خود را مجرّد عن الحیات که قبل از این ندیده باشد؛ سیزدهم نوری که متخیّل شود با او ثقل که کسی طاقت تحمّل آن نکند؛ چهاردهم نوری که با او قوّت تحرّک بدن باشد تا اینکه قریب به قطع مفاصل می‌رسد؛ پانزدهم نوری که غیر این نورها باشد.[1]

و این همه انوار اشراقات و بوارق از آن عالم بوده که بر شیخ رحمة اللّه علیه هنگام سیر و سلوک وارد گشته و این باسرها اشراقات عقل مفارق‌اند بر نور مدبّر یعنی نفس انسانیّه. و گاهی صاحب اشراق می‌بیند این انوار را اگر ذکی مستبصر نوری باشد به معرفت نفسی که بر وی تابد.

اگر طالب اشراق غافل بلید ظلمانی باشد، منعکس گردند اشراقات به هیکل روح نفسانی و ظاهر شوند این انوار مشرقیّه با حسن تام و ابهّت مدّقفشه و این انوار غایات

---

۱. همو، همان، به کوشش هانری کُربن، پیشین، ج ۲، صص ۲۵۲ـ۲۵۴، بند ۲۷۲.

متوسّطین‌اند در سلوک.
و چون این انوار قوی شوند در بعضی به استعداد تامّ و نفس و بدن اینها را قبول کند، بر آب روند و بر باد پرند و گاهی صعود کنند بر آسمان با ابدان مثالیّه و متّصل شوند به سادات علویّه؛ و می‌رسند به اقلیم ثامن که آن عالم مثال است، زیرا که عالم مقداری منقسم می‌شود به تمامه به اقسام سبعه و آن همه مقادیر حسّی بوده و ثامن آن مقادیر مثالیّه است که آن عالم مثل معلّقه است و در آن عالم ابدان صاعده می‌باشند به سماء، زیرا که صعود ابدان عنصریّه به فلک محال است. و اکثر اظهار عجایب و غرایب انبیا و اولیا به وصول این عالم است و از بزرگ‌ترین مُدُن آن جابلقا و جابرصا و هورقلیا است و ذات العجایب است. و بر آن ناطق است قول شارع علیه السّلام مگر اینکه جابلقا و جابرصا دو شهر بزرگ است از عالم عناصر مثال و هورقلیا از عالم افلاک مُثل. و مقامات منتهین را غایتی و نهایتی نیست و ایشان فحول انبیا و اولیا و حکما بوده‌اند و اعظم ملکات ایشان در سلوک مشاهدهٔ انوار الهیّهٔ عقلیّه است و حصول ملکهٔ موت است و آن به حکم «موتوا قبل أن تموتوا»[1] انسلاخ نور مدبّر است از ظلمات بدنیّه؛ اگر چه از بقیّهٔ علاقهٔ آن خالی نمی‌شود، زیرا که بعد از این غیر مفارق باشد بالکلّیّه مگر اینکه وجود این بقیّه به سبب

---

۱. برای این حدیث، برای نمونه نک: کمال الدّین میثم بن علی بحرانی، *شرح کلمات أمیر المؤمنین علی (ع)*، به کوشش میر جلال الدّین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۹۰ ق، ص ۶؛ محمّد باقر مجلسی، *بحار الانوار*، بیروت، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۶، ص ۳۱۷.

شدّت نوریّه و وصول انوار سانحه و توالی فیضان با شدّت شوق و عشق بروز می‌کند به عالم نور و به انوار قاهره متعلّق می‌گردد و می‌بیند حجب نوریّهٔ الهیّهٔ عقلیّه به نسبت جلال نور محیط قیومیّت که آن نورالانوار است، شفّاف‌ترین شفّاف که در آن نوری نباشد مگر نور واجب لذاته، و همهٔ انوار عقلیّه در آن غایب می‌شوند، چنان که اضوای کواکب در وقت طلوع نیّر اعظم با وجود اینکه وجود ایشان فی نفس الأمر موجود باشد غایب گردد. و این نور واصل موضوع نور محیط نورالانوار گردد.

و این مقام از بس عزیز و غریب است جدّاً وکم کسی از سُلاّک در اینجا رسیده است مگر خاتم النبیین فخر المرسلین صاحب شریعت غرّا و ملّت بیضا محمّد مصطفی صلی اللّه علیه و آله و سلّم، چنان که فرمود «لی مع اللّه وقتٌ لا یسعنی فیه ملک مقرّب و لا نبیّ مرسل».[1]

و در کتاب قدیم واجب التعظیم و التکریم، اللّه تعالیٰ بدین مقام اشاره فرموده است: ﴿فَکانَ قابَ قَوسَینَ أو أدنیٰ﴾.[2]

و جماعتی از منسلخین عالم نواسیت ابدان مثل بایزید بسطامی و سهل بن عبداللّه تستری و ابوالحسن خرقانی و حسین بن منصور حلاّج و ذوالنّون مصری و غیرهم از کبار

۱. برای این حدیث، برای نمونه نک: محمّد باقر مجلسی، *بحار الانوار*، پیشین، ج ۷۹، ص ۲۴۳؛ اسماعیل بن محمّد عجلونی، *کشف الخفاء و مزیل الالباس*، بیروت، ۱۴۰۸ ق، ج ۲، ص ۱۷۳؛ محمّد عبدالرئوف مناوی، *فیض القدیر شرح الجامع الصغیر*، به کوشش احمد عبدالسّلام، بیروت، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۸۲.

۲. سورهٔ نجم (۵۳)، آیهٔ ۹.

اولیا به پایهٔ کنگرهٔ این عرش مرتبه رسیده‌اند؛ و از اساطین حکما مثل هرمس الهرامسه و افلاطون و انباذقلس و فیثاغورس مستفیض این انوار گشته‌آند و زمانه از واصلین خالی نباشد. وکسی که به سبب غلبهٔ قوای بدنیّهٔ خود بر نور مدبّر و عدم استعداد و سعی ریاضات بر رسیدگان این مرتبهٔ غریبه و منزلت عجیبه زبان اعتراض گشاید، از نقص و جهل و قصور علم و عقل است. هرکه به خلوص نیّت عبادت ربّ العباد جلّ شأنه بجا آرد و از ظلمات علایق بدنیّه و عوایق جسمیّه خود را علیٰحده گرداند، عالمی مشاهده کند که غیر او مشاهده نکرده باشد. و این انوار سانحه از عقل فایضه بر انوار مدبّرهٔ انسانیّه عزیزة الوجوداند و چون اقتضای محبّت پیداکنند، محبوب و معشوق عند الناس گردانند. و در انوار عقلیّه عجایب بی‌شمارند و بالکلّیّه اطلاع از اینها ممکن نیست تا نور مدبّر در علاقهٔ ظلمات باشد، زیراکه هیئات کلّیّهٔ عقلیّه در نفوس ناطقه بالقوّة می‌باشد و خارج بالفعل به واسطهٔ عقل مفارق آنگاه شود که حصول استعدادی کرده باشد.

۳. هروی با بهره‌گیری از سخن قطب الدّین شیرازی، در این باره نوشته است:[1]

می‌فرماید که شخصی که طالب بحث محض باشد او را باید که حکمت طبیعی و الهی به طریقهٔ مشّائین مطالعه نماید و این مصنّفات ابونصر و ابوعلی‌سینا و تابعان ایشان

---

۱. محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۸.

است زیرا که مذکور شد که حکمای مشّائین بحّاث عدیم التألّه بوده‌اند، و چون مأخذ مسائل حکمت اشراق کشف و مشاهده است و مأخذ حکمت مشّائین مباحثه و مذاکره، پس شخصی که طالب بحث محض باشد از کیفیّت اشراق مستفید نمی‌شود، و لهذا گفت: «وَ لَیسَ لَنا مَعَهُ کَلامٌ وَ مُباحِثَةٌ فی القَواعِدِ الإشراقِیَّةِ». و این عبارت مشعر به آن است که عالم حکمت اشراق را باید که اظهار نکند این حکمت را به بحّاث محض یا طالب بحث.

۴. تلاش برای رهایی از تن مادّی، از جمله آموزه‌های اصلی گرایش‌های گنوستیک است که از عهد پیشا اسلامی تمدّن ایرانی به دوران اسلامی منتقل می‌شود و نزد صوفیان ارج می‌یابد. به نظر می‌رسد که سهروردی در ادامهٔ ایده‌اش در همگانگی فلسفه و تصوّف، در اینجا به این آموزه کارکردی فلسفی بخشیده است. و هروی هم با توجّه به چنین کارکردی است که قصد او را چنین بازنموده است:[1]

بیان کلام سابق است، عینی اگر حکمای اشراق را در اصول مسائل شک واقع می‌شد زایل می‌کردند ایشان آن شک را به «سلّم مخلّعة»؛ و سلّم جمع سلیم است، و مراد از [آن] سلیم نفس. پس خلاصهٔ کلام این است که آن حکما شک را بعد از خلع بدن زایل می‌کردند، چنانچه سابقاً بیان کرده شده است.

گفتنی است که واپسین شارح هیاکل النّور هم، با بهره گیری از سخن

---

۱. همو، همان، پیشین.

قطب الدّین شیرازی، در این باره نوشته است:[1]

و اصحاب معلّم اوّل ارسطاطالیس چون به حکمت بحثیّه افتاده‌اند و از حکمت ذوقیّه نظر برگرفته‌اَند، ضعف قواعد ایشان به ردّ و قبول ظاهر است. پس بازمانده‌اند از مشاهدهٔ مجرّدات و معاینهٔ معانی و حالات کَوْنی و مکانی، علیٰ ما هی علیها به دلیل قیاسی نه به اعتمالی، و به تعریف حدّی و رسمی مشغول بوده‌اند؛ و اشراقیین تسلّب نفس از بدن می‌نمایند و به حالت تجرید انتقاش عالم مجرّدات مثل انعکاس مرآت به مقابلهٔ مرآت در نفس مجرّدهٔ ایشان می‌شود.[2] و عروج می‌کنند به جهت مقدّسه که آنجا صیصیهٔ بدن راکاری نباشد؛ و در حالت تجرید، جسم ایشان به قمیصی می‌ماند که اگر خواهند بپوشند و اگر خواهند از خود جدا کنند. چون خلع این قمیص نمایند عروج به عالم نور کنند و باز به عالم زور انتقال فرمایند. این قدرت و امثال، ایشان را به نور شارق و ومیض بارق حاصل گردد؛ چون حدید حامی به مجاورت نار [که] تشبّه می‌کند به نار.[3]

نشنیدی که سرکونسل آتنیه چون به سقراط گفت که: تو یکی از اهل مایی و این روش که تو پیش گرفته‌ای ما را بر قتل تو ناچار دارد، چون در قتل تو تأخیری رود مردم به یکباره بر ما بشورند و این دولت که می‌بینی محو گردد؛

---

۱. ملاّ قاسم علی اخگر حیدرآبادی، *نهایة الظهور*، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، پیشین، دفتر اوّل، صص ۵۰ ـ ۵۱.

۲. قطب الدّین شیرازی، شرح *حکمة الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۵؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۴.

۳. همو، *همان*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، صص ۵ ـ ۶؛ به کوشش محقّق و نورانی، پیشین، ص ۴.

[پس] سقراط گفت: تهدید مرگ مرا بیم ندهد؛ چه، مـرگ رستن از زندان تعلّق و پیوستن به عالم تجرّد است، بـلکه خلع جامهٔ کثیف ظلمانی است و تلبّس بـه لبـاس لطـیف نورانی و حکما از تبدّل لباسی که هم از آن اشرف بُوَد هرگز اخفای حقّ روا ندارند و از ارشاد مردم کناره نگیرند.

بند ۱۹

وَ کَما أنّا شاهَدنَا المَحسوُساتِ، وَ تَیَقّنا بَعضَ أَحوالِها،

ثُمَّ بَنَینا عَلَیها عُلوُماً صَحیحَةً، کَالهَیئَةِ وَ غَیرِها،

فَکَذا نُشاهِدُ مِنَ الرُّوحانِیّاتِ أشیاء، ثُمَّ نَبنی عَلَیها وَ مَن لَیسَ هذا سَبیلَهُ،

فَلَیسَ مِنَ الحِکمَةِ فی شَیءٍ سَتَلعَبُ بِهِ الشُّکوُکُ.

و چنان که محسوسات را بیننده‌ایم و به شماری از احوالِ آنها بی‌گمانیم و آنگاه دانش‌هایِ درست همچون نجوم و جز آن را بر ایشان بنا می‌نهیم، پس جانِ اشیاء را نیز بیننده‌ایم، و آنگاه [دانشِ‌های الهی] را بر آنها بنا می‌کنیم.(۱) و آن کس که بر این راه نباشد،

از حکمت بهره‌ای نبرد و تردید او را بازیچهٔ خویش نهد.(۲)

۱. متن فارسی شرح شهرزوری و قطب الدّین شیرازی را در سخن هروی می‌توان یافت:[1]

این تمثیل به غایت بدیع واقع شده است، و بیان این است که چنانچه ما مشاهده می‌کنیم محسوسات را، مثل کواکب و اجسام طبیعی فلکی و عنصری، و بعضی از امران ایشان را ادراک می‌کنیم، و همین مـی‌شود آن احـوال بـه تـواتـر

۱. محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۸.

مشاهدات؛ چنانچه از حرکت کواکب در ارصاد جسمانی، رجوع و استقامت و سرعت و بطؤ و سایر احوال کواکب معلوم می‌شود و از اجسام طبیعی اشکال و مقادیر و اماکن و حرکات و سکنات و امثال آن ادراک نموده می‌شود؛ بر این یقین که ما را از این مشاهده حاصل شده است، علوم صحیحه مثل هیئت و طبیعی تدوین می‌کنیم؛ در ارصاد روحانی [نیز] ذوات مجرّدهٔ نورانیّه و بعضی هیئات نوریّه و اشراقات و لمعات نوریّه را [می‌بینیم]، و بنا می‌کنیم بر آن مشاهدات، علوم الهی و اسرار ربّانی را. و شخصی که اصلاً بر وی انوار الهی فایض نشده باشد و طالب تألّه نبوده باشد این تمثیل را نمی‌فهمد، مطلقاً، زیرا که ادراک این مثال بدون حصول استعداد مشاهدات روحانیّه ممتنع است، بالضروره.

۲. به نوشتهٔ هروی، در بیانی نزدیک به سخن شهرزوری و قطب الدّین شیرازی، این عبارت سهروردی:[۱]

اشارت است به ردّ طریقهٔ مشّائین که عدیم التّألّه‌اند؛ یعنی چون علم ایشان مقتبس از حواس است نه از الواح عالیه، و حس اعتماد را نمی‌شاید ـ زیرا که علمی که به حواس حاصل می‌شود احتمال خطا دارد، به خلاف علم باطن که به نور بصیرت حاصل می‌شود که خطا در آن ممکن نیست ـ کما قال اللّه تعالیٰ: ﴿ماکذب الفؤاد ما رأی﴾[۲] ـ و قولش: «و سیغلب به الشّکوک» دلالت می‌کند بر آنکه علومی که از

---

۱. محمّد شریف هروی، *انواریّه*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۱۹.
۲. سورهٔ نجم (۵۳)، آیهٔ ۱۱.

روی دلیل محض معلوم می‌شود قابل اعتماد نیست، زیرا که چون در آن دلیل دخل کرده شود فی الحال مستدل از علم حازم به شک انتقال می‌کند، به خلاف علوَمی که به مشاهدات روحانیّه حاصل شده باشد؛ زیرا که بر تقدیر مردود بودن دلیل، آن علم زایل نمی‌شود، چه آن دلایل به منزلهٔ تنبیهات و نکات است. و ایضاً چون آن معانی که در الواح عالیّه مشاهده کرده است در نفس استقرار تمام گرفته است پس به باطل شدن حجّت زایل نمی‌شود، زیرا که این حجّت بعد از حصول علم به آن معانی پیدا شده است، پس از ابطال این حجّت شک در مطلوب نمی‌شود، کما لا یخفی لمن له فطرةٌ سلیمةٌ.



بند ۲۰

وَ الآلَةُ المَشهوُرَة الواقِيَةُ لِلفِكرِ
جَعَلناها ههُنا مُختَصَرَةً مَضبُوطَةً بِضَوابِطَ قَليلَةِ العَدَدِ كَثيرَةِ الفَوائِدِ؛
كافِيَةٌ لِلذَّكِيِّ لِطالِبِ الإشراقِ. وَ مَن أَرادَ التَّفصيلَ فِى العِلمِ الَّذى هُوَ الآلَةُ
فَليُراجِع الكُتُبَ المُفَصَّلَةَ.

و افزارِ نامبرداری که مر اندیشه را نگاهبان است،(۱) به کوتاهی و استوار به نگه‌دارندگانی اندک‌شمار و پُر بهره، در اینجا نهاده‌ایم؛ همین اندازه مر بِخْرَد از جویندگانِ اشراق را بس باشد و آن کس که درازدامنی در دانش را بخواهد، پس به کتاب‌هایِ درازدامن [در این باره] بازگردد.(۲)

۱ . منظور سهروردی «منطق» است.

۲ . شهرزوری و قطب الدّین شیرازی بدون توجّه به مبانی اشراقی منطق در کتاب‌های تلویحات و مشارع و مطارحات سهروردی، در بازنمود این عبارت، به این دو کتاب در کنار شفاء و نجات ابن‌سینا اشاره کرده‌اند.[۱] با این حال، دکتر حسین ضیایی به درستی نوشته است که:

---

۱. شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة *الاشراق*، به کوشش حسین ضیائی، پیشین، ص ۳۳؛ قطب الدّین شیرازی، شرح حکمة *الاشراق*، تهران، چاپ سنگی، پیشین، ص ۲۸؛ همو، *همان*، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، پیشین، ص ۲۶.

علی‌رغم تفاوت‌های ساختاری عمده میان حکمة الاشراق و دو اثر اصلی دیگر (: تلویحات و مشارع و مطارحات) مضامین آنها شبیه یکدیگرند و تنها از حیث تأکیدها و اصطلاح‌شناسی متفاوتند.

از سخنان سهروردی چنین به نظر می‌رسد که منطق تلویحات و مشارع و مطارحات از حیث رتبه مؤخّر از حکمة الاشراق بوده ولی از حیث زمانی مقدّم بر همه است. نیز سبک بسیار مختصر و کلیشه‌ای منطق در حکمة الاشراق مشعر بر این معناست که سهروردی فرض کرده که خواننده با سایر آثار اصلی او آشناست.[1]

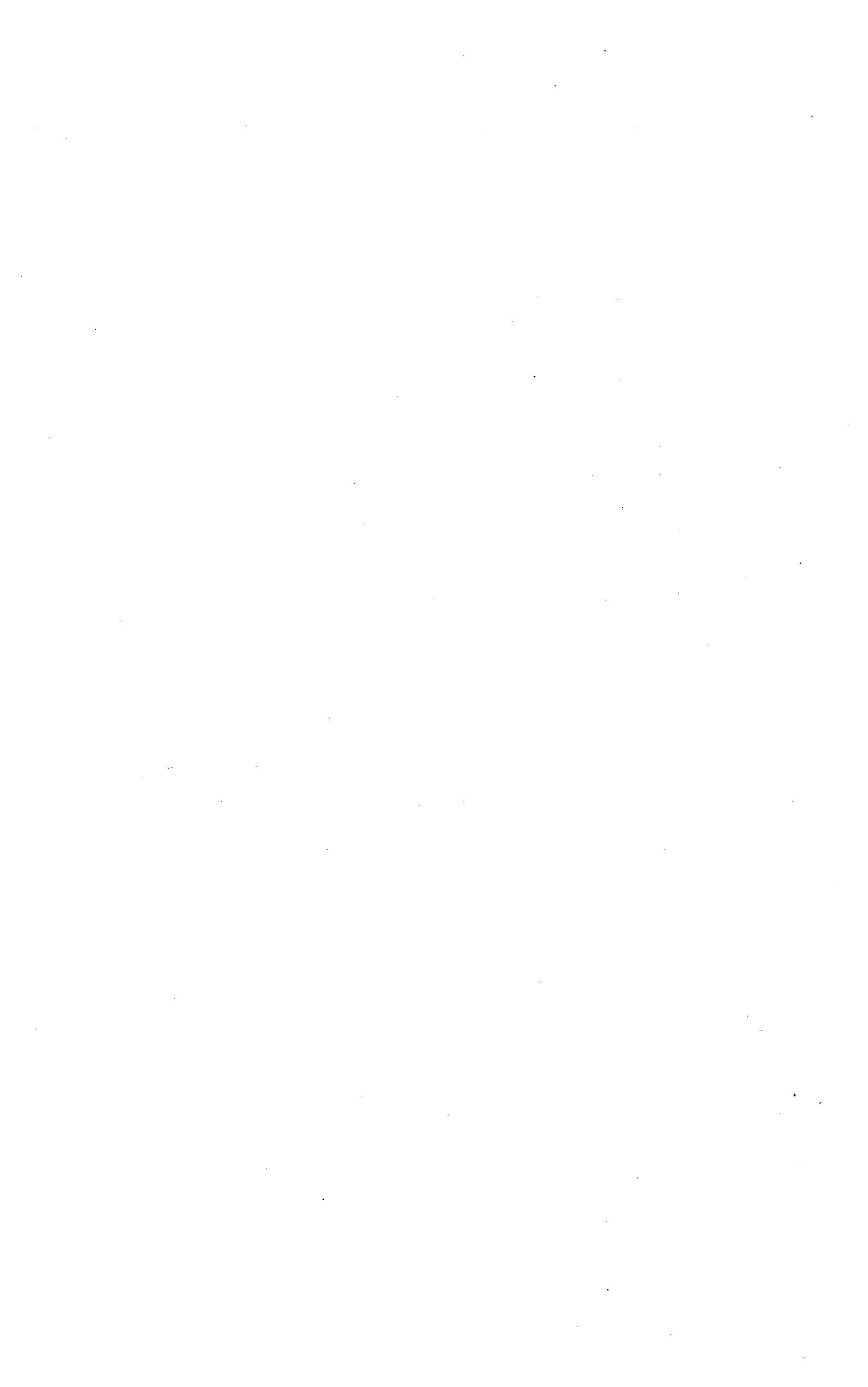
---

۱. حسین ضیایی، *معرفت و اشراق در اندیشهٔ سهروردی*، ترجمهٔ سیما نوربخش، پیشین، ص ۶۱.

* فرازی از وصیّت شیخ اشراق

* تصویر نسخه‌های خطی

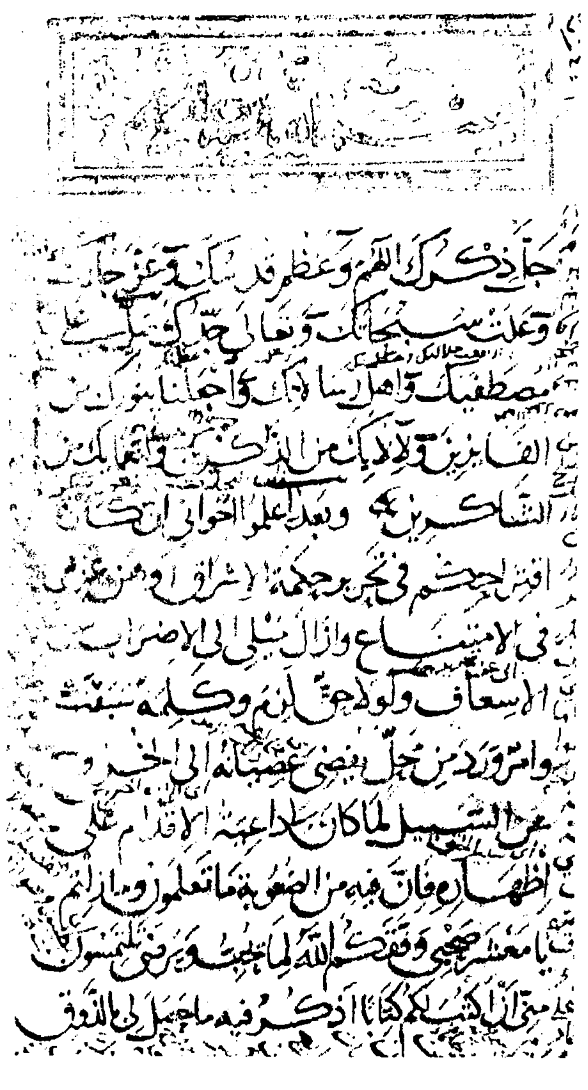
* فهرست منابع



فرازی از وصیّت شیخ اشراق

أوصیکم اخوانی بحفظ أوامر اللّه،
و ترک مناهیه،
و التّوجّه إلی اللّه مولانا نور الأنوار بالکلّیة،
و ترک ما لا یعنیکم من قولٍ و فعلٍ،
و قطع کلّ خاطر شیطانی.
و أوصیکم بحفظ هذا الکتاب و الاحتیاط فیه،
وصونه عن غیر أهله،
و اللّه! خلیفتی علیکم.
فرغتُ من تألیفه فی آخر جمادی الآخرة من شهور سنة
اثنین و ثمانین و خمس مائة فی الیوم الّذی اجتمعت الکواکب السّبعة
فی برج المیزان فی آخر النّهار.
فلا تمنحوه الاّ أهله ممّن استحکم طریقة المشّائین،
و هو محبّ لنور اللّه،
و قبل الشروع یرتاض أربعین یوماً
تارکاً للحوم الحیوانات
مقلّلاً للطعام
منقطعاً إلی التّأمّل لنور اللّه عزّ و جلّ
و علی ما یأمره قیّم الکتاب.

برادرانم شما را سفارش کنم به نگاهداشت فرمان‌های یزدانی
و بگذاشتن بازداشته‌های او
و روی داشتن به اللّه، سرور ما نور الانوار به تمامی
و بگذاشتن آنچه که از سخن و کردار مر شما را سودی ندارد
و بریدن هر وسوسهٔ اهریمنی.
و شما را سفارش می‌کنم به نگاهداشت این کتاب و پروا در آن
و پاییدنش از نا اهلان.
و یزدان حکم کنندهٔ من بر شما باشد.
از نگارش این کتاب در واپسین روز جمادی الآخر از ماه‌های سال
پانصد و هشتاد و دو بیاسودم در روزی که به آخرش سیّارات هفتگانه
در برج میزان گرد آمده بودند.
پس آن را جز به اهلش از استوار شدگان در روش مشّائیان ندهید
و ایشان مر نور یزدانی را دوستدارند
و پیش از آغاز آن چهل روز ریاضت بباید کشید
خوردن گوشت جانوران را بباید گذاشت
به اندکی خوراک بسنده باید کرد
و در نورِ یزدانِ گرامی و باشکوه
و بر آنچه که قیّم کتاب بدان فرمان دهد به درنگ باید اندیشید.



جل ذكرك اللهم وعظم قدسك وعز جارك
وعلت سبحانك وتعاليت [illegible] على
مصطفيك واهل رسالاتك واجعلنا من
الفائزين ولآلائك من الذاكرين ولنعمائك من
الشاكرين وبعد اعلموا اخواني ان كثرة
اقتراحكم في تحرير حكمة الاشراق اوهن عزمي
في الامتناع وازال ميلي الى الاضراب عن
الاسعاف ولولا حق لزم وكلمة سبقت
وامر ورد من محل يفضي عصيانه الى الخروج
عن السبيل لما كان لي داعية الاقدام على
اظهاره فان فيه من الصعوبة ما تعلمون وانكم
يا معشر صحبي وفقكم الله لما يحبه ويرضى التمستم
مني ان اكتب لكم كتابا اذكر فيه ما حصل لي بالذوق

برگ ۲ پ / نسخهٔ خطی مورّخ ۶۱۷ هجری

... ومن شاء ... ولكلّ نفس طالب قسط من
نور الله قلّ او كثر ولكلّ مجتهد ذوق نقص او كمل
فليس العلم وقفاً على قوم ليغلق بعدهم باب الملكوت
ويمنع المزيد عن العالمين بل واهب العلم الذي هو بالافق
المبين ما هو على الغيب بضنين وشرّ القرون ما طوي
فيه بساط الاجتهاد وانقطع فيه سير الافكار
وانحسم باب المكاشفات وانسدّ طريق المشاهدات
وقد رتّبت لكم قبل هذا الكتاب وفي اثنائه عند
معاودة القواطع عنه كتباً على طريقة المشّائين ولخّصت
فيها قواعدهم ومن جملتها المختصر الموسوم بالتلويحات
المشتمل على قواعد كثيرة مع صغر حجمه ودونه اللمحة
وصنّفت غيرهما ومنها ما رتّبته في ايام الصبا وهذا
سياق آخر وطريق اقرب من تلك الطريقة وانظم
واضبط واقلّ اتعاباً في التحصيل ولم يحصل لي اوّلاً بالفكر
بل كان حصوله بامر آخر ثمّ طلبت عليه الحجّة حتى لو قطعت
النظر عن الحجّة مثلاً ما كان يشكّكني فيه مشكّك
وما ذكرته من علم الانوار وجميع ما يبتني عليه وغيره

برگ ۳ رو / نسخهٔ خطی مورّخ ۶۱۷ هجری

وإن لم يساعدني عليه كتاب ... الله عز وجل

وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها أفلاطون صاحب

الأيد والنور وكذا من قبله من زمان والد الحكماء

هرمس إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين

الحكمة مثل انباذقلس وفيثاغورس وغيرهما وكلمات

الأولين مرموزة وما رد عليهم وإن كان متوجها على

ظاهر أقاويلهم لم يتوجه على مقاصدهم فلا رد على

الرمز وعلى هذا يبتني قاعدة الشرق في النور والظلمة

التي كانت طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشاوشتر

وبزرجمهر ومن قبلهم وهي ليست قاعدة كفرة

المجوس وإلحاد ماني وما يفضي إلى الشرك بالله تعالى

وتنزه ولا تظن أن الحكمة في هذه المدة

القريبة كانت لا غير بل العالم ما خلا قط عن الحكمة

وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات وهو خليفة

الله في الأرض وهكذا يكون ما دامت السموات والأرض

والاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم إنما هو

في الألفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض

برگ ۳ پ / نسخه خطی مورخ ۶۱۷ هجری

وإن اختلفوا ... متفقون على التوحيد لا
نزاع بينهم في اصول المسائل والمعلم الاول وان كان
كبير القدر عظيم الشأن بعيد الغور تام النظر لا يجوز
المبالغة فيه على وجه يفضي الى الازراء باستاذيه
ومن جملتهم جماعة من ارباب السفارة والشارعين
مثل اغاثاذيمون وهرمس واسقلبيوس وغيرهم
والمراتب كثيرة وهم على طبقات وهي هذه
حكيم الهي متوغل في التأله عديم البحث
حكيم بحاث عديم التأله حكيم الهي متوغل
في التأله والبحث حكيم متوغل في التأله متوسط
البحث حكيم متوغل في البحث متوسط التأله او
ضعيفه طالب للتأله والبحث طالب للتأله ا
فحسب طالب البحث فحسب فان اتفق في الوقت
متوغل في التأله والبحث فللتأله فله الرياسة وهو
خليفة الله وان لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط
في البحث فان لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله العديم البحث
ولا تخلو الارض عن متوغل في التأله ابدا ولا رياسة

برگ ۴ رو / نسخهٔ خطی مورّخ ۶۱۷ هجری

فى ارض الله للباحث المتوغل في البحث الذى لم يتوغل
في التأله فان المتوغل في التأله لا يخلو عنه العالم
وهو احق من الباحث فحسب اذ لا بد للخلافة من
التلقي ولسنا نعني بهذه الرياسة التغلب بل قد
يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا او قد يكون
خفيا وهو الذى سماه الكافة القطب فله الرياسة
وان كان في غاية الخمول واذا كانت السياسة
بيده فيكون الزمان نوريا واذا خلا الزمان عن تدبير
الهي كانت الظلمات غالبة واجود
الطلبة طالب التأله والبحث ثم طالب التأله ثم طالب
البحث وكتابنا هذا لطالبي التأله والبحث وليس
للباحث الذي لم يتأله او لم يطلب التأله فيه نصيب
ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد
المتأله او الطالب للتأله واقل درجات قارى هذا
الكتاب ان يكون قد ورد عليه البارق الالهي وصار
وروده ملكة له وغيره لا ينتفع به اصلا فمن اراد البحث
وحده فعليه بطريقة المشائين فانها حسنة للبحث

برگ ۴ پ / نسخهٔ خطی مورخ ۶۱۷ هجری

[illegible] كلمة وبين اثنين إمام ومباحثة في بعض

القواعد الإشراقية والإشراقيون لا ينتظم أمرهم

دون سوانح نورية فإن من هذه القواعد ما يبتني على

هذه الأنوار حتى إن وقع لهم في الأصول شك يزول عنهم

بالسلم المخلعة وكما أنا شاهدنا المحسوسات وتيقنا

بعض أحوالها ثم بنينا عليها علوما صحيحة مثل الهيئة

وغيرها فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء ثم نبني

عليها ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء

وسيلعب به الشكوك ونحو الآلة المشهورة الواقية

لكن جعلناها ها هنا مختصرة مضبوطة بضوابط قليلة

العدد كثيرة الفوائد وهي كافية للذكي ولطالب الإشراق

ومن أراد التفصيل في العلم الذي هو الآلة فليراجع الكتب المفصلة

ومقصودنا في هذا الكتاب ينحصر في قسمين القسم الأول

برگ ۵ رو / نسخهٔ خطی مورّخ ۶۱۷ هجری

برگ ۲۱۰ پ / مجموعهٔ ۱۴۸۰ راغب پاشا، مورّخ ۷۳۴ هجری

الالهي متوغل في التأله والبحث حكيم متوغل في التأله متوسط في البحث او ضعيفه حكيم متوغل في البحث
متوسط التأله او ضعيفه طالب للتأله والبحث طالب للتأله فحسب طالب للبحث فحسب فان اتفق في
الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة وهو خليفة الله في ارضه وان لم يتفق فالمتوغل في
التأله المتوسط في البحث فان لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث ولا تخلو الارض من متوغل في
التأله ابدا ولا رياسة في ارض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله فان المتوغل في
التأله لا يخلو عنه العالم وهو احق من الباحث فحسب اذ لا بد للخلافة من التلقي ولست اعني بهذه
الرياسة التغلب بل قد يكون الامام المتأله مستوليا ظاهرا مكشوفا وقد يكون خفيا وهو الذي سماه
الكافة القطب فله الرياسة وان كان في غاية الخمول واذا كانت السياسة بيده فيكون الزمان نوريا واذا خلا
الزمان عن تدبير الهي كانت الظلمات غالبة واجود الطلبة طالب التأله والبحث ثم طالب التأله ثم طالب البحث
وكتابنا هذا لطالبي التأله والبحث وليس للباحث الذي لم يتأله او لم يطلب التأله فيه نصيب ولا نباحث
في هذا الكتاب ورموزه الا مع المجتهد المتأله او الطالب للتأله واقل درجات قارئ هذا الكتاب ان يكون
قد ورد عليه البارق الالهي وصار وروده ملكة له وغيره لا ينتفع به اصلا فمن اراد البحث وحده فعليه
بطريقة المشائين فانها حسنة للبحث وحده محكمة وليس لنا معه كلام ومباحثة في القواعد الاشراقية بل
الاشراقيون لا ينتظم امرهم دون سوانح نورية فان من هذه القواعد ما يبنى على هذه الانوار حتى ان لو وقع
لهم في الاصول شك لم يزل عنهم بالسلم المخلعة وكما انا شاهدنا المحسوسات وتيقنا بعض احوالها ثم بنينا
عليها علوما صحيحة كالهيئة وغيرها فكذا نشاهد من الروحانيات اشياء ثم نبني عليها ومن ليس هذا
سبيله فليس من الحكمة في شيء وسيتلاعب به الشكوك والآلة للشهود الواقية للفكر جعلناها ههنا مختصرة
مضبوطة بضوابط قليلة العدد كثيرة الفائدة مما يكفي فيه للذكي ولطالب الاشراق وان اراد التفصيل في
العلم الذي هو الآلة فليرجع الى الكتب المفصلة ويشتمل هذا الكتاب على قسمين

برگ ۲۱۱ رو / مجموعهٔ ۱۴۸۰ راغب پاشا، مورّخ ۷۳۴ هجری

فهرست منابع

ـ آذر فرنبغ فرخ‌زادان، ماتیکان گجستک ابالیش، ترجمهٔ ابراهیم میرزای ناظر، تهران، ۱۳۷۵ش.
ـ شیخ آقا بزرگ تهرانی، الذریعة إلی تصانیف الشیعة، بیروت، بی‌تا.
ـ ابن ابی اصیبعة، عیون الانباء فی طبقات الاطبّاء، به کوشش نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۵م.
ـ ابن‌خلّکان، وفیات الاعیان، به کوشش احسان عبّاس، بیروت، ۱۹۶۵م.
ـ ابن‌سینا، التنبیهات و الاشارات، به‌کوشش محمود شهابی و علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۳۹ش.
ـ همو، همان، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، ۱۳۶۳ش.
ـ همو، الشفاء (الالهیّات)، به کوشش جورج قنواتی و سعید زاید، قاهره، ۱۳۸۰ق.
ـ همو، الشفاء (المنطق ـ المدخل)، به کوشش جورج قنواتی و...، قاهره، ۱۳۷۱ ق.
ـ همو، ظفرنامه، به‌کوشش غلامحسین صدیقی، تهران، ۱۳۴۸ش.
ـ همو، منطق المشرقیین، قاهره، ۱۹۱۰م.
ـ ابن‌ندیم، الفهرست، به‌کوشش م. رضا تجدّد، تهران، ۱۹۷۳م.
ـ محمّدعلی ابوریّان، مبانی فلسفهٔ اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمهٔ محمّدعلی شیخ، تهران، ۱۳۷۲ش.
ـ ساموئل اشترن، «ادیان ایرانی در نگاه ابوحاتم رازی»، ترجمهٔ افسانه منفرد، اندیشهٔ سیاسی ایرانی از حلاّج تا سجستانی، به‌کوشش محمّد کریمی

زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۳ش.
ـ مهدی امین رضوی، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمهٔ مجد الدّین کیوانی، تهران، ۱۳۷۷ش.
ـ عبدالقاهر بن حمزة بن یاقوت الاهری، الاقطاب القطبیة، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۸ش.
ـ کمال الدّین میثم بن علی بحرانی، شرح کلمات أمیر المؤمنین علی (ع)، به کوشش میر جلال الدّین محدّث ارموی، تهران، ۱۳۹۰ ق.
ـ عبدالرّحمن بدوی، افلوطین عند العرب، قاهره، ۱۹۶۶م.
ـ ی. ا. برتلس، تاریخ ادبیات فارسی از دوران باستان تا عصر فردوسی، ترجمهٔ سیروس ایزدی، تهران، ۱۳۷۴ش.
ـ ابوالبرکات بغدادی، المعتبر، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۷ ق.
ـ نصرالله پورجوادی، اشراق و عرفان، تهران، ۱۳۸۰ش.
ـ ابراهیم پورداوود، گات ها، تهران، ۱۳۷۸ش.
ـ احمد تفضّلی، «جاویدان خرد و خردنامه»، تحقیقات اسلامی، سال دهم، شمارهٔ ۱ و ۲، ۱۳۷۴ش، صص ۵۰۳-۵۰۷.
ـ سیّد حسن تقی‌زاده، گاهشماری در ایران قدیم، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۷ش.
ـ عبدالملک بن محمّد ثعالبی، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، به کوشش زوتنبرگ، افست تهران، ۱۹۶۳م.
ـ سیّد اسماعیل جرجانی، شرح قضا و قدر، نسخه‌های شمارهٔ ۲۴ / ۱۵۸۴ کتابخانهٔ احمد ثالث و ۳۰ / ۱۵۸۹ کتابخانهٔ کوپرولّو.
ـ میر سیّد شریف جرجانی، کتاب التعریفات، قاهره، ۱۳۰۶ ق.
ـ خردنامه، به کوشش منصور ثروت، تهران، ۱۳۷۲ش.
ـ فضل بن روزبهان خنجی، سلوک الملوک، به کوشش محمّد علی موحد، تهران، ۱۳۶۲ش.
ـ عمر بن خیّام نیشابوری، نوروزنامه، به کوشش علی حصوری، تهران، ۱۳۸۲ش.

ـ هانز دایبر، «مسئلهٔ تعلیم فلسفه به اهل مدینه در نظر فارابی»، ترجمهٔ شهرام پازوکی، دوّمین یادنامهٔ علّامهٔ طباطبائی، تهران، ۱۳۶۳ش.
ـ جلال الدّین محمّد دوانی، «شواکل الحور فی شرح هیاکل النّور»، ثلاث رسائل، به کوشش سیّد احمد تویسرکانی، مشهد، ۱۴۱۱ ق.
ـ فرانسوا دوبلوا، برزوی طبیب و منشاء کلیله و دمنه، ترجمهٔ صادق سجادی، تهران، ۱۳۸۲ش.
ـ ابوحاتم رازی، اعلام النّبوّة، به کوشش غلامرضا اعوانی و صلاح الصاوی، تهران، ۱۳۵۶ش.
ـ فخرالدّین محمّد بن عمر رازی، المباحث المشرقیّة، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۳ ق.
ـ محمّد بن علی بن سلیمان الراوندی، راحة الصدور و آیة السّرور در تاریخ آل سلجوق، به کوشش محمّداقبال، تهران، ۱۳۶۴ش.
ـ رضا رضازاده لنگرودی، «کتابشناسی تحلیلی جنبش قرمطی»، یادگارنامهٔ فخرایی، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۴۸۵ـ۵۴۳.
ـ همو، «جنبش قرمطیان بحرین»، فصلنامهٔ تحقیقات اسلامی، سال دهم، ۱۳۷۵ش، صص ۱۱ـ۵۸.
ـ اسماعیل بن محمّد ریزی، حیات النّفوس، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۹ش.
ـ عمر بن سهلان ساوی، البصائر النّصیریّة فی علم المنطق، با تعلیقات و شرح محمّد عبده، به کوشش رفیق العجم، بیروت، ۱۹۹۳م.
ـ ابویعقوب سجستانی، کشف المحجوب، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۸ش.
ـ فؤاد سزگین، تاریخ نگارش‌های عربی (جلد چهارم: کیمیا، شیمی و...)، ترجمهٔ سعید فیروزآبادی، تهران، ۱۳۸۰ش.
ـ سهروردی، شهاب الدّین یحیی، بخش طبیعیّات از کتاب تلویحات، به کوشش حسین سیّد موسوی، زنجان، ۱۳۸۰ش.
ـ همو، دعوة الطباع التّامّ، نسخهٔ شمارهٔ ۱۴۸۰ کتابخانهٔ ایاصوفیّه، مورّخ ۷۳۱

ق، برگ «۳۱۴ ر».
ـ همو، دیوان شیخ الاشراق شهاب الدّین السهروردی، به کوشش احمد مصطفی الحسین، پاریس، ۲۰۰۵م.
ـ همو، رسالة فی اعتقاد الحکماء، متن عربی و ترجمهٔ فارسی، با مقدّمه و ترجمهٔ محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۳ش.
ـ همو، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن و سیّدحسین نصر، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۱ تا ۳.
ـ همو، همان، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۸۰ش، ج ۴.
ـ همو، منطق التلویحات، به کوشش علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۳۴ش.
ـ همو، هیاکل النّور (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل‌مظفر)، به کوشش محمّد کریمی، تهران، ۱۳۷۹ش.
ـ سیّد مرتضی، «مسألة فی العمل مع السلطان»، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی و...، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۲، صص ۸۷-۹۷.
ـ منصور شکی، «درست‌دینان»، کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان - محمّد کریمی، تهران، ۱۳۸۴ش.
ـ شمس الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، تهران، ۱۳۷۲ش.
ـ همو، نزهة الأرواح و روضة الأفراح (تاریخ الحکماء)، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۹۷۶م.
ـ همو، همان، ترجمهٔ مقصود علی تبریزی، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه و محمّد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۵ش.
ـ قطب الدّین محمود شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، ۱۳۱۵ ق.
ـ همو، همان، به کوشش مهدی محقّق و عبداللّه نورانی، تهران، ۱۳۸۰ش.
ـ حسین ضیائی، «سهروردی و سیاست، بحثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفهٔ اشراق»، ایران‌نامه، سال نهم، شمارهٔ ۳، واشنگتن، تابستان ـ۱۳۷۰ش، صص ۳۹۶-۴۱۰.
ـ همو، معرفت و اشراق در اندیشهٔ سهروردی، ترجمهٔ سیما نوربخش، تهران،

۱۳۸۴ش.
ـ علی اشرف صادقی، «اُمّ الکتاب و زبان آن»، یکی قطره باران (جشن‌نامهٔ استاد دکتر عبّاس زریاب خویی)، به کوشش احمد تفضّلی، تهران، ۱۳۷۰ش.
ـ شیخ طوسی، تمهید الاصول، به کوشش عبدالمحسن مشکوة الدّینی، تهران، ۱۳۶۲ش.
ـ اسماعیل بن محمّد عجلونی، کشف الخفاء و مزیل الالباس، بیروت، ۱۴۰۸ ق.
ـ سعید عریان، متون پهلوی (ترجمه و آوانوشت)، گردآورنده: جاماسب جی دستور منوچهر جی جاماسب ـ آسانا، تهران، ۱۳۷۱ش.
ـ محمّد عوفی، جوامع الحکایات، به کوشش محمّد رمضانی، تهران، ۱۳۳۵ش.
ـ ابوحامد محمّد غزالی، احیاء علوم الدّین، قاهره، ۱۹۳۳م.
ـ همو، فضائح الباطنیّة، به کوشش عبدالرّحمن بدوی، قاهره، ۱۳۸۳ ق.
ـ همو، کیمیای سعادت، به کوشش احمد آرام، تهران، ۱۳۶۱ش.
ـ همو، مکاتیب فارسی، به کوشش عبّاس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ش.
ـ همو، نصیحة الملوک، به کوشش جلال الدّین همایی، تهران، ۱۳۶۷ش.
ـ ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، متن انتقادی محقّقان روسی، مسکو، ۱۹۶۳ ـ ۱۹۷۱م.
ـ ابونصر فارابی، الالفاظ المستعملة فی المنطق، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۸۶م.
ـ همو، «البرهان»، المنطقیات للفارابی، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، قم، ۱۴۰۸ ق، ج ۱.
ـ همو، فصول منتزعة، به کوشش فوزی متری نجّار، بیروت، ۱۹۷۱م.
ـ همو، کتاب تحصیل السعادة، به کوشش جعفر آل یاسین، بیروت، ۱۴۰۱ ق.
ـ همو، کتاب الحروف، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۹۰م.
ـ همو، کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة، به کوشش البیری نصری نادر، بیروت، ۱۹۹۱م.

ـ همو، کتاب الملّة و نصوص اخری، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۹۱م.
ـ داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیّت در اسلام، تهران، ۱۳۷۸ش.
پیو فیلیپانی-رونکونی، «نکاتی چند دربارهٔ اصطلاحات فلسفی کتاب گشایش و رهایش»، یادنامهٔ ناصر خسرو، مشهد، ۱۳۵۵ش، صص ۴۳۷-۴۴۳.
شارل ـ هانری دو فوشه‌کور، اخلاقیات (مفاهیم اخلاقی در ادبیات فارسی از سدهٔ سوم تا سدهٔ هفتم هجری)، ترجمهٔ محمّدعلی امیر معزی و عبدالمحمّد روح‌بخشان، تهران، ۱۳۷۷ش.
ـ حاتم قادری، اندیشهٔ سیاسی غزالی، تهران، ۱۳۷۰ش.
ـ ملاّ قاسم علی اخگر حیدرآبادی، نهایة الظهور، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۸۵ش.
ـ قاضی صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الأمم، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اوّل، تهران، ۱۳۷۶ش.
ـ قرآن قدس، به کوشش علی رواقی، تهران، ۱۳۶۴ش.
ـ زکریا بن محمّد بن محمود قزوینی، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۹۹۸م.
ـ همو، همان، ترجمهٔ محمّد مراد بن عبدالرّحمان، به کوشش محمّد شاهمرادی، تهران، ۱۳۷۳ش.
ـ علی بن یوسف قفطی، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م.
ـ ابوالقاسم عبدالله کاشانی، زبدة التواریخ (بخش فاطمیان و نزاریان)، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۶ش.
ـ کمال الدّین عبدالرّزّاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیّة، به کوشش محمّد کمال ابراهیم جعفر، افست قم، ۱۳۷۰ش.
ـ محسن کدیور، «کتابشناسی توصیفی فلسفهٔ اشراق»، فصلنامهٔ آینهٔ پژوهش، سال پنجم، شمارهٔ ۲، مرداد و شهریور ۱۳۷۳ش، صص ۱۰۶-۱۲۴.
ـ ملیحه کرباسیان، «میراث ایران باستان در روشنایی‌نامهٔ ناصرخسرو»، در

خرابات مغان، تهران، ۱۳۸۵ش.
ـ هانری کربن، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳ش.
ـ همو، روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان، ترجمهٔ عبدالمحمّد روح‌بخشان، تهران، ۱۳۸۲ش.
ـ همو، «سه فیلسوف آذربایجان: سهروردی، ودود تبریزی، رجب‌علی تبریزی»، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیّات و علوم انسانی دانشگاه آذر آبادگان، سال ۲۹، شمارهٔ ۱۲۲، تبریز، تابستان ۱۳۵۵ش، صص ۱۶۱ ـ ۱۹۱.
ـ آرتور کریستن‌سن، «داستان بزرجمهر حکیم»، ترجمهٔ عبدالحسین میکده، مهر، سال اوّل، شماره‌های ۶ـ۱۲، تهران، آبان ۱۳۱۲ ـ اردیبهشت ۱۳۱۳ش، صص ۴۵۷ـ۴۶۴، ۵۲۹ـ۵۳۶، ۶۸۹ـ۶۹۶، ۷۸۵ـ۷۹۲، ۸۷۳ـ۸۸۰، ۹۸۵ـ۹۹۱.
ـ محمّد کریمی زنجانی اصل، «ابن‌سینا و منطق المشرقیین؛ خاستگاه و معنای حکمت مشرقی»، حکمت و معنویّت در ایران نخستین سده‌های اسلامی، تهران، ۱۳۸۶ش.
ـ همو، اشراق هند و ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی، تهران، ۱۳۸۲ش.
ـ همو، حکمت اشراقی، ایران باطنی و معنویّت عصر جدید، تهران، ۱۳۸۶ش.
ـ همو، ، «دارالکتب حلب»، دایرة المعارف تشیّع، زیرنظر احمد صدر حاج سیّد جوادی و ...، تهران، ۱۳۷۸ش، ج ۷، صص ۴۱۴ـ۴۱۵.
ـ همو، سهروردی، حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی، تهران، ۱۳۸۲ش.
ـ همو، «فقه سیاسی امامیّه؛ تأمّلی در نخستین دوران تدوین»، امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، ۱۳۸۰ش.
ـ همو، «سیّد مرتضی و مشروعیّت همکاری با سلطان جائر»، همان، صص ۱۳۱ـ۱۳۸.
ـ برنارد لویس، تاریخ اسماعیلیان، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۲ش.
ـ هانری لائوست، سیاست و غزالی، ترجمهٔ مهدی مظفری، تهران، ۱۳۵۴ش.
ـ ابوالحسن ماوردی، الاحکام السلطانیّة، به کوشش خالد عبداللطیف السّبع

العلمی، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
ـ یحیی ماهیار نوّابی، «اندرز آذربدمارسپندان»، مجلّهٔ دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تبریز، سال ۱۱، ۱۳۳۸ش، صص ۵۰۱-۵۲۸.
ـ همو، «یادگار بزرگمهر»، مجلّهٔ دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز، سال ۱۱، پاییز ۱۳۳۸ش.
ـ محمّد باقر مجلسی، بحار الانوار، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
ـ مجمل التواریخ و القصص، به کوشش ملک الشعراء بهار، تهران، ۱۳۱۸ش.
ـ منوچهر مرتضوی، «نظری به آثار و شیوهٔ شیخ اشراق»، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۲۴، شمارهٔ ۱۰۳، پاییز ۱۳۵۱ش، صص ۳۰۹-۳۴۱.
ـ ابوعلی مسکویه، الحکمة الخالدة (جاویدان خرد)، به کوشش عبدالرّحمن بدوی، تهران، ۱۳۵۸ش.
ـ مطهر بن طاهر مقدّسی، کتاب البدء و التاریخ، به کوشش کلمان هوار، پاریس، ۱۸۹۹-۱۹۰۱م.
ـ محمّد بن غازی ملطیوی، برید السّعادة، به کوشش محمّد شیروانی، تهران، ۱۳۵۱ش،
ـ محمّد عبدالرئوف مناوی، فیض القدیر شرح الجامع الصغیر، به کوشش احمد عبدالسّلام، بیروت، ۱۴۱۵ ق.
ـ چنگیز مولایی، بررسی فروردین یشت، تبریز، ۱۳۸۲ش،
ـ رشید الدّین میبدی، کشف الاسرار و عدة الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۶ش.
ـ ناصرخسرو، جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمّد معین، تهران، ۱۳۶۳ش.
ـ سیّد حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۵۴ش.
ـ همو، «شهاب الدّین سهروردی مقتول»، ترجمهٔ رضا ناظمی، تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م. م. شریف، تهران، ۱۳۶۲ش، ج ۱، صص ۵۲۹-۵۶۰.
ـ همو، «هرمس و نوشته‌های هرمسی در جهان اسلامی»، معارف اسلامی در

جهان معاصر، تهران، ۱۳۷۱ش.
تئودور نولدکه، تاریخ ایرانیان و عرب‌ها در زمان ساسانیان، ترجمهٔ عبّاس زریاب خویی، تهران، ۱۳۵۸ش.
ـ صادق هدایت، نوشته‌های پراکنده، تهران، ۱۳۴۴ش.
ـ محمّد شریف نظام‌الدّین احمد هروی، انواریّه، به کوشش حسین ضیائی، تهران، ۱۳۶۳ش.
ـ جلال‌الدّین همایی، تاریخ ادبیات ایران، تهران، ۱۳۶۶ش.
ـ خواجه رشیدالدّین فضل‌اللّه همدانی، جامع التواریخ (قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و...)، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه و محمّد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۳۸ش.

— A. E. Affifi, "The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought, *BSOAS*, vol. XIII, 1951, pp.840-855.

— F. R. Bagley, English Tr., *Ghazālī's Book of Counsel for Kings*, London, 1964.

— François de Blois, *Borzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah wa Dimnah*, London, 1990.

— Henry Corbin, *Avicenne et Le Récit visionnaire*, Téhéran-Paris, 1954.

— Idem, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964.

— Idem, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1960.

— Idem, "Le Récit d'initiation et l'hermétisme en Iran, *Eranos - Jahrbuch*, vol.XVII, Zurioh, 1950, pp.121-187.

— Idem, *Terre céleste et corps de résurrection de l'Iran Mazdéen à l'Iran Shî'ite*, Paris, 1978.

— A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944.

— Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, New York & Oxford, 1992.

— Pio Filippani-Ronconi, "The Soteriological Cosmology of Central - Asiatie

Ismāʿīlism", *Ismāʿīlī Contributions to Islamic Culture*, ed. by S. Nasr, Tehran, 1976, pp.101-120.

_ Charles-Henri de Fouchécour, *Moralia: Les notions morales dans la littérature persane Du 3e/9e au 7e/13e siècle*, Paris, 1986.

_ H. A. R. Gibb, *Studies in the Civilization of Islam*, London, 1962.

_ Lenn E. Goodman, *Avicenna*, London, 1992.

_ D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden, 1988.

_ Idem, "Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdâd", *Der Islam*, 1983, Band.60, pp.230-267.

_ Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*, Pennsylvania, 1992.

_ W. B. Henning, "Eine arabische Version mittelpersischer Weisheitschriften", *ZDMG*, Band 106, 1956.

_ M. Horten, *Die Philosopie des Islam*, Leipzig, 1924.

_ Ferdinand Justi, *Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895.

_ J. L. Kraemer, *Humanism in the Renaissance of Islam: The Cultural Revival during the Buyid Age*, Lieden, 1992.

_ P. Kraus, "Les Controverses de Fakhr al-Din al-Rāzī", *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, vol.19, 1937.

_ A. K. S. Lambton, "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship", *Studia Islamica*, vol.17, 1962.

_ *Le troisième livre du Dēnkart*, Traduit du pehlevi par J. de MENASCE, Paris, 1973; *Škand-Gumānīk Vičār*, Texte pazand-pehlevi transcrit, traduit et commenté par J. de MENASCE, Fribourg, 1945.

_ W. Madelung, "Abū ʿqūb al-Sijistānī and the seven facultis of the Intellect", *Mediaeval Ismāʿīlī History and Thought*, ed. F. Daftary, Cambridge, 1996, pp.85-89.

_ Idem, "A Treatise of the Sharif al-Murtaḍa on the Legality of Working for Government", *BSOAS*, vol.XLIII, 1980, pp.18-31.

_ Idem, "The Fatimid and the Qarmatis of Baḥrayn", *Mediaeval Ismāʿīlī History and Thought*, ed. F. Daftary, op.cit, pp.21-73.

_ L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929.

_ James W. Morris, "The Philosopher-Prophet in Avicenna's Political Philosophy", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, ed. by C. E. Butterworth, Princeton, 1992, pp.152-198.

_ I. R. Netton, *Al-Farabi and His School*, London, 1992.

_ Shin Nomoto, "An Introduction to Abū Hātim al-Rāzī's Kitāb al-Iṣlaḥ", *Kitāb al-Iṣlaḥ*, by Abū Hātim Ahmad ibn Hamdān al-Rāzī, ed. by H. Minūchehr & Mahdī Mohaghegh, Tehran, 1998.

_ E. Panoussi, "La théosophie iranienne source de l'Avicenna? ", *Revue philosophique de Louvain*, Tome 66, Louvain, 1968, pp.239-266.

_ S. Pines, "Ahmad Miskawayh and Paul the Persian", *Iranshenasi*, vol.II, no.2, Tehran, 1971, pp.121-129.

_ Nabil Shahably, *The Propositional Logic of Avicenna A Translation from al-Shīfa* : al-Qīyas with Introduction, Commentary and Glossary, Dordrecht- Boston, 1973.

_ SHAHABODDIN YAHYA SOHRAVARDI, *LE LIVRE DE LA SAGESSE ORIENTALE* (Kitab Hikmat al-Ishraq), Traduction et notes par HENRY CORBIN, Paris, 1986.

_ Idem, *OEuvres Philosophiques et Mystiques*, Tome 1, Tèhèran, 1993.

_ Idem, *The Philosophy of Illumination*, A New Critical Edition with English Translation, Notes, Commentary, and Introduction by John Walbridge æ Hossein Ziai, New York, 1999.

_ P. E. Walker, *Abū Yaʿqūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*, London,

1996.

_ R. Walzer, "Al-Fārābī", *Encylopaedia of Islam,* New Edition, Leiden, 1983, vol.II, pp.778-779.



History and Destiny

in

Introduction of Hikmat al-Ishraq

M. Karimi Zanjani Asl



Ettela'at Publications